DÜNYA ÇAĞLARI

F.W.J. von Schelling



Almancadan Çeviren: Mehmet Barış Albayrak

Slavoj Žižek'in Sunuşuyla



FELSEFE

Ayrıntı: *1609*
Felsefe Dizisi: 55

Dünya Çağları
F.W.J. von Schelling

Kitabın Özgün Adı
Weltalter

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Almancadan Çeviren
Mehmet Barış Albayrak

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Tufan Karaağaç

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: *2022*

ISBN 978-605-314-602-5

Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

 twitter.com/ayrintiyayinevi  facebook.com/ayrintiyayinevi  instagram.com/ayrintiyayinlari

Dünya Çağları

F.W.J. von Schelling



FELSEFE DİZİSİ

Aklın Kaderi
Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi
Frederick C. Beiser

Felsefe Dersleri
Simone Weil

Alman İdealizminde Aşkınlık ve Tarihsellik
Ömer B. Albayrak

Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme
R.G. Collingwood

Zamansal Macera
Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale
Claude Romano

Karl Marx
Felsefe ve Devrim
Shlomo Avineri

Umudun Mahremleştirilmesi
Ernst Bloch ve Ütopyanın Geleceği
Der. Peter Thompson – Slavoj Žižek

Söylem ve Hakikat
Michel Foucault

Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek
Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji
Der. Kurtul Gülenç - Özgür Emrah Gürel

Yasanın Gözü
Bir Metaforun Tarihi
Michael Stolleis

Hegel'in Diyalektiği
Hans-Georg Gadamer

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
Herbert Marcuse

Entelektüelin Siyasi İşlevi
Michel Foucault

Büyük Kapatılma
Michel Foucault

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Delilik Gemisi
Ali Akay

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
Jacques Rancière

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
Çetin Balanuye

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
Michel Foucault

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu, 1790-1800
Frederick C. Beiser

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Naturans II: Yeni Etik Politik
Çetin Balanuye

İçindekiler

Çevirmenin Notu

Weltalter, Schelling'in uzun yıllar üzerinde çalıştığı, yaşadığı dönemde yayımlanmayan ama günümüzde değeri gittikçe anlaşılan temel çalışmalarından biridir.

Birbirinden kimi farklarla ayrılan, 1811, 1813 ve 1815 tarihli üç taslak vardır. Bu çeviri, ilk taslağın çevirisidir. Bu taslağı çevirmeyi tercih etmemin iki nedeni var. Birincisi, henüz üzerine yeterince çalışılmayan ama çok önemli olduğunu düşündüğüm "Zamanın Soykütüğü" bölümünün en ayrıntılı olarak bu taslakta olması. İkincisiyse, Schelling'in birkaç mektubunda, üçüncü taslaktan sonra bile düşüncelerini en iyi biçimde bu ilk taslağın ifade ettiğini söylemesi.

Weltalter taslakları, Schelling'in "özgürlük felsefesi" olarak adlandırılan ve genellikle 1809-1820 arasında tarihlendirilen, bana göre en değerli metinlerini ürettiği döneme ait. Bu dönemin ilk ve temel metni olan 1809 tarihli *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* ve 1810 tarihli *Clara* metinlerini daha önce Ayrıntı Yayınları'nda yayımladık. *Weltalter* ile birlikte, bu dönemin bir başka temel metni daha yayımlanmış olacak.

Schelling'in "özgürlük felsefesi" dönemini gerçek anlamda bir kriz dönemi olarak tanımlamak doğru olur. Bu yalnızca düşünsel bir kriz değil. Esas olarak söz konusu olan, filozofun büyük aşkını, Alman Romantizminin en önemli figürlerinden Caroline Schelling'i 1809 yılında genç yaşta kaybetmenin yarattığı ruhsal bir kriz. Bu krizin en önemli sonuçlarından biri, Schelling'in *Weltalter* dahil uzun yıllar yayımlanmış bir eser ortaya koyamaması.

Diğer taraftan bu dönemde ürettiği *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, Heidegger'e göre, *Dünya Çağları* taslakları da Žižek'e göre, Alman İdealizminin zirve metinleridir. Bu devasa metinlerin yanında mütevazı *Clara* da, baş karakterin bir kadın filozof (muhtemelen eşi Caroline) olduğu ve yaşam, ölüm ve ölümden sonra yaşamın sorgulandığı küçük bir başyapıttır.

Bu metinlerin ortak noktası, "özgürlük felsefesi" döneminin hakkını vermesi ve insan özgürlüğü meselesini, dönemin teoloji, felsefe ve panteizm tartışmalarının ortasına sahici bir problem olarak yerleştirmesidir. Bu konuya, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*'ye yazdığım "Önsöz"de değinmiştim. Ama burada şunu ekleyebilirim ki, İnsan Özgürlüğü metni, ne kadar bireysel insanın özgürleşmesini ele alıyorsa, *Dünya Çağları* da, kozmolojik bir özgürleşmeyi temel alıyor. Bu bakımdan metin, dünyanın, evrenin Tanrı'dan kopuşunu olağanüstü imgelerle anlatan bir teozofi metni. Ama öte yandan, bir felsefe ve teozofi metninde alışılmadık bir baba-oğul çatışması ve özgürleşmesi öyküsü anlattığından, kendine özgü bir psikanalitik metin olarak da okunabilir diye düşünüyorum.

Bu çeviri süresince yardımlarını esirgemeyen Güçlü Ateşoğlu ve Tufan Karaağaç'a teşekkür ediyorum. Ayrıca bizi kırmayarak bir "Sunuş" yazısı kaleme alan Žižek'e de ayrıca teşekkür ederim. Kendisi gerçi daha çok Heidegger bağlamında konuyu ele alsa da, *Dünya Çağları*'nın öneminin altını çizmeyi ihmal etmiyor. Žižek'in *Dünya Çağları* üzerine görüşleri ve genel olarak Schelling'in özgürlük projesi hakkında daha ayrıntılı bilgi sahibi olmak isteyenler, kendisinin "The Abyss of Freedom" makalesine bakabilir. Son olarak, çevirmenin çevirisini birine adaması genellikle gülünç karşılansa da, bazı metinlerde kuraldışı bir durum olabileceğini düşünüyorum ve bir bölümünde baba-oğul ilişkisini kozmolojik –ama bana sorarsanız aynı zamanda psikanalitik– yönden ele alan bu metni, bir an önce benden özgürleşmesini umduğum oğlum Dünya'ya adıyorum.

Önsöz

Heidegger'den Schelling'e: Neden Bugün Schelling?

Slavoj Žižek

Heidegger, hakikat boyutundan daha eski olan hakikat olmayan –Yun. *lethe*–kavramını irdelerken, insanın "hakikatin özsel açılımına adım atışı"nın, nasıl da "insanın varlığının, varolanlar arasındaki konumunun yerinden oynayışı –*Verrücküng*; aynı zamanda çıldırma, delirme– temelinde bir dönüşüm" olduğunu vurgular.[1] Heidegger'in ima ettiği "yeriden oynama" elbette deliliğin psikolojik ya da klinik bir kategorisini ifade etmez; bundan çok daha radikal, tam anlamıyla ontolojik bir tersine dönüşe/sapmaya işaret eder, deyim yerindeyse bizzat evren "çivisinden çıkmış", yolundan sapmış durumdadır. Burada hatırlamamız gereken şey şudur: Heidegger bu satırları, Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* başlıklı metnini çok yoğun bir biçimde okurken kaleme almıştır. Schelling bu eserinde, kötülüğün kökenini tam olarak bir tür ontolojik delilikte, insanın varolanlar arasındaki konumunun –bencilliğinin– "yerinden oynayışında" bulur; bu yerinden oynama, insanın "insan öncesi doğası"ndan sembolik evrene geçişinin zorunlu bir ara aşamasıdır (kendisi ortadan kaybolan aracıdır; İng. *vanishing mediator*): "İnsan özünde bir felakettir (*Katastrophe*), onu sahici

1. Martin Heidegger, *Beitraege zur Philosophie, Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975, Cilt 65, s. 338.

özünden uzaklaştıran bir tersine dönme. Varolanların arasındaki tek felakettir insan."[2]

Tam her şeyin belirlenmiş gibi olduğu bu noktada, Heidegger'in "varolanların arasındaki yerinin yerinden oynayışı" deyişini, Heidegger'in başka yerlerde ima ettiği üzere, bir adım ileriye taşımalıyız. Öncelikle Heidegger'in bu deyişle neyi hedeflediği bellidir: *Da-Sein* (varlığın orada-varlığı, varlığın açıklığa kavuştuğu yer) olarak insan, indirgemez biçimde bir bedende temellenen tekil şeydir. Varlığın açıklığa kavuşması ile bu tekil şey arasındaki kısa devre, varolanların varlığında felaketle sonuçlanan bir yerinden oynama meydana getirir, çünkü bir bedene temellenen insan, diğer şeylere dışarıdan bakamaz; başka bir deyişle, varlığın her ifşası ya da açıklığa kavuşması, hakikat olmayanda (saklanmada, gizlenmede) temellenmelidir. Dolayısıyla varoluşun her biçiminde yerinden oynamanın temel nedeni, *Dasein*'ın tanımı gereği bedenlenmiş olmasıdır. Heidegger yaşamının sonlarına doğru, "beden olgusunun en zor problem" olduğunu teslim eder: "İnsandaki bedensellik yalnızca hayvansılık değildir. Bu kavrama eşlik eden anlayış tarzı, şu âna kadar metafiziğin henüz temas etmediği bir şeydir."

Bu temel probleme ilk temas edenin psikanalitik teori olduğunu iddia etmek oldukça çekici bir fikir: Libidoyla dolu, erojen bölgeler etrafında organize olan erotik beden, tam olarak bu hayvansı olmayan, biyolojik olmayan beden değil midir? Psikanalizin nesnesi tam da hayvansı olmayan bu beden değil midir?

Heidegger *Zollikoner Seminare*'de Freud'u bir determinist olarak tanımlarken ve bilinçdışını bilinçteki nedensel gedikleri tamamlamak için icat ettiğini söylerken Freud'un esas meselesini ıskalar. Aslında yorumu başta doğru gibidir: Freud, bilincimizde hatalı ya da rastlantısal olarak görünen şeyler (dil sürçmesi, rüyalar, klinik semptomlar) aracılığıyla nedensel bir düzen ve bu yolla psişemizi çalıştıran nedensel zinciri kurmaya çalışmaz mı? Ama Heidegger'in kaçırdığı nokta şudur: Freudcu "bilinçdı-

2. Martin Heidegger, "Hölderlin's Hymne, Der Ister", *Gesamtausgabe 53*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1984, s. 94.

şı", izinsiz girişiyle nedensel zincirin sürekliliğini kesen, *kıran* Ötekilikle travmatik karşılaşma sonucu temellenir: "Bilinçdışı" ile elimize geçen tamamlanmış, kesintisiz bir nedensel zincir değil, travmatik kesintilerin yan etkileri, artçı şoklarıdır. Freud'un "semptom" dediği şey, travmatik kesintilerle baş etme yollarıyken, "fantazi" ise bu kesintiyi örtmeye yönelik oluşumlardır. İşte bu nedenle Heidegger'e göre sonlu insan varlığı a priori olarak Budist aydınlanma (Nirvana) gibi bir iç huzura ya da dinginliğe ulaşamaz. Dünya bize, ontolojik bir felaketin zemininde açılmıştır: "İnsan varolanların arasındaki tek felakettir."

Heidegger'in ötesine bir adım daha atmamız gereken yer işte burasıdır: Eğer tek felaket insansa, bu, insan gelmeden önce bir felaketin olmadığı, doğanın bir denge içinde olduğu ve yalnızca insanın kibriyle yoldan çıktığı anlamına mı gelir? –Burada felaketten kasıt, dünyaya meteor çarpması gibi ontik felaketler değil, tüm yaşam biçimlerinin tüm ağının daha radikal biçimde yerinden oynamasıdır. Eğer insan "varolanların ortasındaki" tek felaketse ve varolanlar yalnızca insan aracılığıyla ifşa oluyorsa, o halde insanları saran ve felakete yol açmayan tüm varolanların zemini, ontolojik olarak insanlığın yükselişi denen felakette temellenir.

Şimdi burada esas meseleye geliyoruz: Varolanların arasındaki tek felaket insansa ve evrene güvenli bir mesafeden bakmanın olanaksız olduğun varsayıyorsak, varolanların felaketler tarafından bozulmamış evrensel dokusunu nasıl göreceğiz? –sonuçta insan, varolanlara erişimini kendisi temellendiren bir istisna olarak yalnızca kendi bakış açısından bir felakettir. Bu durumda, Kantçı konuma geri döneriz: İnsanın açıklığa kavuşturması şeklinde bize görünenin dışındaki "kendinde" gerçeklik bizim için bilenemez olarak kalır, bu gerçeklik hakkında, Heidegger'in zaman zaman doğadaki ontolojik açıdan söz ettiğinde olduğu gibi ancak spekülasyonda bulunabiliriz. Ya da Heidegger'in bu spekülasyonunu ciddiye alabiliriz ve yalnızca insanın değil bizzat doğanın da bir felaket olduğunu ve gerçekliği temellendiren bu felaketin konuşan bir varlık olan insandan yalnızca söze döküldüğünü ileri

sürebilir miyiz? –Kuantum fiziğinin gerçekliği temellendirme meselesinde kendi yorumu vardır: Simetrinin kırılması, kuantum salınımları; teozofinin ise yorumu şöyledir: Tanrılığın düşüşü ya da kendini ayırması, evrenin doğumuna yol açmıştır.

Richard Dawkins, bir teoloji öğrencisiyle olan tartışmasında, teoloji fakültelerini, dinin tarihsel kökeni üzerine araştırma yaptıklarında ciddiye aldığını, ama örneğin teologlar Hırıstiyan ayininde tözsel dönüşümün[3] doğasını tartıştıklarında kendilerini ciddiye alamadığını anlatır. Bana kalırsa, tam tersi, bu tür tartışmalar da son derece ciddiye alınmalı ve salt metafora indirgenmemelidir. Meister Eckhart, Jacob Böhme ya da Schelling'in teozofik spekülasyonlarında transendental yaklaşımın ötesine geçen izleri aramaktan korkmamalıyız. Elbette bir Kantçı için bu tür spekülasyonlar boş safsatadır, hiçbir şey hakkında heyecanlı atıp tutmalardır, oysa bize göre, Gerçek ile ancak burada temas ederiz.

Bu seçeneği kabul edersek, tutarlı olarak yanızca şu sonucu çıkarabiliriz: "Nesnel gerçekliğin", bu gerçekliğin "bizden bağımsız" kendi içindeki tarzı her türlü imgesi ya da inşası, varlığın bize ifşa olduğu tarzlardan biridir ve bu bakımdan zaten çoktan yalın bir biçimde "antroposentrik"tir, yani bizi kuran felaketin içinde (aynı zamanda bu felaketi perdeleyerek) temellenmiştir. "Bizden bağımsız" Gerçek ile tek "temas", ondan ayrılmamız, Heidegger'in felaket adını verdiği radikal yerinden oynamadır. Paradoks şudur ki, bizi "kendi içinde" Gerçek ile bağlayan şey, tam da ondan ayrı olduğumuzu deneyimlediğimiz boşluktur.

Schelling'in *Dünya Çağları* tam da bu nedenle çok önemlidir: Bizzat mutlağın kendisindeki "yerinden oynama"nın nihai açıklamasını bize sunar. Bu nedenle Mehmet Barış Albayrak'ın *Dünya Çağları*'nı Türkçeye çevirmesinin önemli bir tinsel olay olduğunu düşünüyorum.

---

3. (İng.) *Transubstantiation*: Hırıstiyan öğretisinde ekmek ve şarabın Hz. İsa'nın bedeni ve kanına dönüşmesi.

Giriş

Geçmiş bilinir, Şimdi tanınır, Gelecek sezilir.[1]

Bilinen anlatılır, tanınan gösterilir, sezilen öngörülür.

Şu ana kadar bilim,[2] kendi düşünce ve kavramlarından gelişerek ortaya çıkan bir şey olarak anlaşıldı. Oysa bilim, kendini bilimin içinde sunan canlı, edimsel bir özün gelişimi olarak anlaşılmalıdır.

İçinde bulunduğumuz zamanın bir avantajı, bu özün bilime, iddia edebileceğimiz gibi, yeniden kaybedilmemek üzere geri verilmiş olmasıdır. Dinamik tin bir kere uyandıktan sonra, onun gücünü kullanmayan bir felsefenin, yalnızca soylu bir konuşma ve düşünme yeteneğinin boşa kullanımından başka bir şey olmadığını söylemek yerindedir.

En yüksek bilimde yaşayan, kendisinden önce bir varlığın bulunmadığı en eski varlıktan, ilk canlıdan başka bir şey olamaz.

Bu ilk canlı, önünde ya da dışında onu belirleyecek bir şey olmadığı için, kendi itki ve iradesiyle, yalnızca özgürce gelişebilir; ama tam da bu nedenle yasasız bir biçimde değil, kendi yasasına bağlı olarak. Onda keyfiyet yoktur. O, sözcüğün en kusursuz anlamıyla doğadır,

1. Bu ifade, Schelling'in Jena Romantizmi çevresinden dostu Novalis'in felsefi novellası *Sais Çırakları*'nda da alıntılanan Mısır tanrıçası İsis'in heykelinde yazan sözlerini anımsatır: "Ben, olmuş olan, olmakta olan ve olacak olan her şeyim; hiçbir ölümlü kaldıramaz benim peçemi."

2. (Alm.) *Wissenschaft*. Bu sözcüğü, bu metin bağlamında, yalnızca pozitif bilimler olarak değil, dünyayı, kendimizi, kendimizin dünyadaki konumunu anlama çabası ve bu çaba içerisinde yürüttüğümüz etkinliklerin tümü olarak yorumlayabiliriz.

tıpkı insanın özgürlükten bağımsız olarak değil, tam da özgürlük nedeniyle bir doğa olması gibi.

Bilim, konusu bakımından nesnelliğe ulaştıktan sonra, aynı nesnelliği biçimi bakımından araması gayet doğaldır. Peki, bu neden bugüne kadar imkânsızdı ya da bugün hâlâ öyle görünüyor? Neden en yüksek bilimin bilgisi, kendini diğer bilgiler gibi doğrudan yalın olarak anlatamıyor? Hakikatin efsane, efsanenin hakikat olduğu, sezdiğimiz o Altın Çağın gelmesini engelleyen ne?

İnsanlara, dünyanın dışında ve üzerinde bulunan bir ilke bahşedilmiş olmalı. Yoksa bütün yaratıkların arasında neden bir tek o, günümüzden geçmişin en derin karanlığına kadar olayların gelişimini geriye doğru takip eder? Eğer onda başlangıcın ilkesi yoksa, neden tüm zamanların başlangıcına kadar geri gider? Şeylerin kaynağından yaratılan ve bu kaynakla eş olan insan ruhunda yaratılışın ortak-bilimi[3] mevcuttur. Ruhta, her şeyin en yüksek berraklığı bulunur, yine de o, bilimden daha çok şey bilemez.[4]

İnsan ruhundaki dünyaüstü ilke, başlangıçtaki saflık[5] gibi özgür değildir, o başka, daha düşük bir ilkeye bağlanmıştır. Bu öteki ilke, kendi kendine oluşmuş bir ilkedir ve bu nedenle doğası gereği karanlık ve bilgiden yoksundur; kendisinin bağlı olduğu ilkeyi de zorunlu olarak karartır. Onun bağlı olduğu yüksek ilkede her şeyin hatırası, kadim başlangıçtaki bağlantıları, oluşumları ve anlamı bulunur. Ama şeylerin bu arketipi (*Urbild*) ruhta, tamamen silinmese de karartılmış ve unutulmuş bir imge (*Bild*) olarak bulunur. Eğer bu karanlık ilkede bilginin sezgisi ve özlemi olmasaydı, belki de hiç uyanmayacaktı. Kendini arıtmak için bu ilke tarafından durmaksızın çağrılan yüksek ilke, aşağı ilkenin kendisine onun tarafından hapsedilmek için verilmediğini fark eder, bunun yerine bu diğer ilke, onun içinde kendini temaşa edebilsin, ifade edebilsin ve anlaşılır

3. (Alm.) *Mitwissenschaft*. Buradan, insanlara da yaradılışın bilgisi bahşedilmiştir anlamını çıkarabiliriz.
4. Platoncu anlamda, ruhta tüm bilgiler mevcut olsa da, onda bilme edimi ya da bilinç yoktur.
5. (Alm.) *Lauterkeit*. Daha önce Meister Eckhart'ın kullandığı bu ifade, katıksızlık, saflık anlamına gelip, her türlü ayrımdan önceki birliği ifade eder.

kılsın diye vardır; çünkü onun içinde her şey ayrımsız, aynı anda ve bir olarak bulunur. Bu ötekinin yardımıyla ise kendi içinde birlik olanı ayırabilir, ifade edebilir ve yorumlayabilir. Bu nedenle her iki ilke de ayrılmayı aynı derecede arzular; ilki, kökensel özgürlüğüne geri dönmek ve kendini açınlamak için, ikincisi, yani daha aşağı olan, öteki tarafından alımlanmak ve tamamen başka türlü olsa da, bilinebilmek için.

Bu ayrışma, kendimizin bu ikiye bölünüşü, biri soran diğeri yanıtlayan iki varlığın bulunduğu bu mahrem ilişki, bir sorandan ve bir yanıtlayandan, bir bilenden ya da bizzat bilimden ve açıklığı arayan bir bilgisizden meydana gelen sessiz sohbet; filozofun sahici sırrı işte bu karşılıklı içsel konuşma sanatıdır ve onun dışsal biçimine diyalektik adı verilir, ancak diyalektik onun bir taklididir, salt bir biçim olarak yalnızca boş bir görünüm, bir gölgedir.

Farkına varılan her şey, doğası gereği anlatılabilir; ama burada farkına varılandan kasıt, olmuş bitmiş halde duran ve başından beri el altında bulunan bir şey değil, son derece kendine özgü bir süreçle içsellikten meydana gelen şeydir. Bilimin ışığı, dış dünyayı aydınlatmadan önce, kendisini serbest bırakan içsel bir ayrım sonucu ortaya çıkmalıdır. Bilim dediğimiz şey, her şeyden önce yeniden farkında olma çabasıdır, yani yalnızca bilgiyi elde etmekten çok bilme çabasıdır. Bu nedenle antik dünyanın büyük insanları bu çabaya felsefe adını vermiştir. Diğer yandan, diyalektiği bir araç haline getiren felsefenin sonunda kendisini sahici bir bilime dönüştürdüğü ve kusursuz diyalektiğin bilimin ta kendisi olduğu fikri bazen kendine ihanet eder, çünkü bizzat diyalektiğin varlığı ve zorunluluğu, bu amaçtan ne kadar uzakta olunduğunu gösterir.

Bu bağlamda filozof kendini herhangi bir tarihçinin konumunda bulur, çünkü tarihçi de, bilgi için eski kayıtlara ya da yaşayanların tanıklıklarına başvururken, aynı zamanda ayırma sanatında da ustalaşmalıdır ki böylece aktarılanların arasından doğru ile yanlışı, aldatıcı olan ile haklı olanı ayırabilsin. Bunun dışında kendi içinde de bu ayrımları yapabilmelidir; bugün sıkça duyduğumuz

gibi, içinde bulunduğu zamanın kavramlarından ve tuhaflıklarından kendini arındırmalı ve burada detaylarına giremeyeceğim başka şeyler yapmalıdır.

Her şey ama her şey, doğası gereği dışsal olan bile, biz onu dışsal ya da nesnel olarak sunmadan önce içselleştirilmelidir. Eğer tarih yazarı, bize göstermek istediği geçmişi önce kendi içinde canlandırmazsa, onu hakiki, anlaşılır ve canlı biçimde sunamaz. Tarihsel bir anlatı, eğer içsel bir mana ona eşlik etmiyorsa nedir ki? Olan bitenlerin çoğu bilinebilir, ama hakiki tarihi anlamak başka bir şeydir. Yalnızca insan olaylarının tarihinde olduğu gibi, doğa tarihinin de kendine özgü abideleri vardır ve yaratılışın uzun yoluna baktığımızda, hiçbir aşamanın arkada bir işaret bırakmadan aşılmadığını söyleyebiliriz. Doğanın bu abideleri açık biçimde önümüzde durmaktadır, birçok kez incelenmişlerdir ve kısmen deşifre edilmişlerdir ama tüm eylemlerin ve üretimlerin sonuçları bütünüyle içimizde canlandırılmadıkça, bu abideler bizimle konuşmayacak, ölü olarak kalacaklardır: Tüm bilme ve kavrayış içselleştirmeyle başlar.

Bazıları ikincil şeyleri bir kenara iterek ikilikleri aşabileceğimizi, böylece her şeyi tamamen kendi içselliğimiz aracılığıyla görebileceğimizi, deyim yerindeyse dünyaüstü âlemde yaşayarak her şeyi dolaysız biçimde bilebileceğimizi savunmuştur. Kim insanın kendini böyle dünyaüstü bir ilkeye dönüştürmesini ve böylece zihinsel kapasiteleri salt temaşaya yükseltme olanağını reddedebilir? Her fiziksel ve ahlaki bütünlük, kendi varlığını korumak için bazen en içsel başlangıcına geri dönme ihtiyacı duyar. Kendi özünün birliğinin hissi insanı gençleştirir, yeniden sevinçle doldurur. Bilimi arayan kişi bu kaynakta kuvvetini sürekli tazeler; yalnızca şair değil, filozof da kendinden geçer. Filozofun, daha yüce tasavvurların tarif edilemez gerçekliğinin onu içi boş ve coşkusuz diyalektiğin zorlama kavramlarından koruması için kendinden geçmeye ihtiyacı vardır. Ne var ki, bu yaşamın doğasına ve belirlenimine aykırı olan sezgi anlarının sürekliliğini talep etmek başka bir şeydir; çünkü bakışsal görünün yaşamla ilişkisini bir şekilde kursak bile, temaşada bölünmemiş halde birlik

olan, gündelik yaşamda çözülür ve dağılır. Biz temaşada yaşayamayız; bilgimiz parça parçadır, yani parça parça oluşturulmalı, kısımlara ayrılmalı ve derece derece sıraya dizilmelidir, bütün bunlar da refleksiyon olmadan olamaz.

Bu nedenle sözünü ettiğim amaç, temaşada gerçekleşemez; çünkü kendinde ve kendi için temaşada anlama yetisi bulunmaz. Dışındaki dünyada hepimiz yaklaşık aynı şeyi görsek de gördüğümüz şeyin ne olduğunu herkes ifade edemez. Her şey, kendi nihai tamamlanmışlığına varmak için belirli evrelerden, bir sonrakinin bir öncekine dahil olduğu birbirini takip eden süreçlerden geçer. Örneğin böyle bir sürecin bitkideki serimlenişini bir çiftçi, botanikçi gibi görebilir ama bütün evreleri tek tek, birbirlerine karşıtlıklar halinde inceleyemez, bu nedenle de süreci tam olarak kavrayamaz. İnsan da aynı şekilde, kendi içinde, özünün en yüce sadeliğinden sonsuz çeşitliliğin çıktığı süreci doğrudan deneyimleyebilir, hatta doğrusunu söylemek gerekirse, bunu kendi içinde deneyimlemelidir. Fakat tüm bu deneyimler, duygular ve bakış dilsizdir, ifade edilmek isteniyorsa bir dolayıma gerek vardır. Eğer bakan insanda bu araç yoksa ya da bakılanı dolaysız olarak anlatmak için bu aracı bilerek kendinden uzaklaştırıyorsa, o kişi gerekli olan ölçüyü kaçırır, nesneyle (*Gegenstand*) bir olur, gözlemleyen kişi için nesnenin kendisi olur. Bu nedenle de kendi düşüncelerinin hâkimi olamaz ve boşu boşuna, hiçbir kesinliği olmadan ifade edilemeyeni ifade etme çabasına girer; kimi zaman hedefi tutturabilir ama bundan hiçbir zaman emin olamaz, onu anlama yetisinde bir aynaya tutar gibi inceleyemez.

Sözün özü, dışsal ilkeden ne pahasına olursa olsun vazgeçilmemelidir; çünkü her şey, en yüksek biçimde sunulmak isteniyorsa, ilkin etkin refleksiyona getirilmelidir. Teozofi ile felsefe arasındaki sınır da buradadır: Bilimi seven her kişi bu sınırı aşmaktan kaçınmalıdır. Teozofi, derinlik, zenginlik ve içeriğinin canlılığı açısından felseye karşı avantajlıdır, tıpkı karşıda duran şeyin imgesinden ya da doğanın temsil edilişinden üstün olması gibi; bu karşılaştırma, biçimlerin ve kavramların özünü araştırmaya çalışan ölü bir felsefeyi düşündüğümüzde

iyice belirginleşir. Bu durumda coşkulu ruhların neden teozofiyi tercih ettiği anlaşılır olur, tıpkı sanata karşı doğanın neden tercih edildiğinin anlaşılır olması gibi; çünkü teozofik sistemlerde, kendisine hâkim olmasa da bir doğa vardır, diğer sistemlerde ise doğa değil, yapay bir sanat vardır. Yine de bu, doğanın, doğru kavranmış bir sanatta yeri olmayacağı anlamına gelmez, tıpkı yaşamın bereketinin ve derinliğinin doğru kavranmış bilimde yerinin olmayacağını söyleyemeyeceğimiz gibi. Ne var ki bilim her zaman yavaş yavaş, dolayımla ve aşama aşama ilerler, bu nedenle bilen her zaman nesnesinden ayrıdır, böylece nesne de kendisini izleyenden ayrılır, ölçülü, sakin bir incelemenin konusu olur.

Bütün bilimler diyalektikten geçmelidir. Ama tıpkı bir tarih anlatıcısının, eskiçağa ait bir imgeyi, detaylara inmeden canlı biçimde sunması gibi, bilimin de er ya da geç özgür ve canlı olduğu bir noktaya gelmesi gerekmez mi? Şeylerin ilk başlangıcının anısının bir gün öyle bir canlanacağını, böylece hem konusuyla hem de sözcüğün hakiki anlamıyla tarihin kendisi olan bilimin bir gün bir anlatı türü olacağını umamaz mıyız? Filozof, eserleri tamamen diyalektik olan ama tam zirvesinde, dönüşüm noktasında tamamen tarihselleşen, tarihin yalınlığına dönmek isteyen ulu Platon'a benzeyemez mi?

Bilimin böyle bir nesnelliğe giden yolunun açılması bizim çağımıza denk gelmiş gibi görünüyor. Felsefe yalnızca içsel şeylerle meşgul olursa, dışsal şeyleri sunacak doğal araçlardan yoksun kalır. Ama artık işler nihayet değişti. Uzun süre boşa kürek çektikten sonra, bilim sonunda doğanın belleğini ve onunla önceki birliğini hatırladı. Ama burada da durmadı. Felsefe ile doğayı buluşturmanın ilk adımları atılırken fiziğin yüce çağı geldi ki, bu bir son değil, başlangıçtır, ilahi yaşamın gelişeceği noktadır. Bilim artık uzaktaki soyut kavramlardan yola çıkıp oradan doğaya inmek zorunda değil; yön artık tersine döndü; bilim ebediyetin bilinçsiz varlığından yola çıkarak, en yüksek dönüşümüne, ilahi bilince ulaşabilir. Duyularüstü düşünceler bile artık fiziksel kuvvet ve yaşamla doluyor; doğa da, tersine, en yüce kavramların sureti halinde gö-

rünür oluyor. Zaman içerisinde, cahil insanların fiziksel olanı küçümseyişi geçip gidecek. "İnşaatçının reddettiği taş, köşe taşı olur" diyen eski deyişin hakikati yeniden onaylanacak. Bilimin uzun zamandır boşuna beklenen popülerleşmesi kendiliğinden olacak. O noktada, düşünce ile edimsellik arasında bir boşluk kalmayacak; tek bir Dünya olacak. Tüm bilgilerin barışçıl birliğiyle, Altın Çağın huzuru ilk defa ilan edilecek.

Bu çalışmanın çeşitli yollarla gerekçelendirmeye çalışacağı bu durum göz önüne alındığında, bilimin gelecekteki nesnel serimlenişine yardım edecek girişimlere izin verilmelidir. Belki de, gerçek epik şiiri okuyacak kişi gelecektir, yani kâhinlerin sözünü ettiği, tüm olmuş olanları, olanları ve olacakları tinde kavrayacak kişi.[6] Ama henüz bunun zamanı gelmedi. Kendi zamanımız hakkında yanlış hüküm vermeyelim. Gelecekte olacaklar adına, meyveleri olgunlaşmadan toplamayalım, elimizdekileri de harcamayalım. Bizim çağımız mücadele çağıdır. Araştırmaların amacına henüz ulaşılmamıştır; konuşmanın nasıl bir ritmi varsa, bilime de diyalaktik eşlik etmelidir. Bizler anlatıcı değil araştırmacı olabiliriz ancak; her görüşü tartarız, doğru olan şüphesiz biçimde, kesin olarak, sonsuza dek kökleninceye kadar.

6. Diğer bir deyişle, İsis'in peçesini açacak kişi.

Geçmiş

Dünyanın[1] kutsal şafağından gelen öyküler ne de tatlıdır; çünkü o vakitler herkes baba evindedir, ta ki oğulların her biri, farklı soylara ve uluslara yol açacak kendi maceralarının peşinden gidene dek.

Ama burada o öykülerden söz etmeyeceğiz; buradaki amacımız, kökensel varlığın[2] gelişimini, dünyanın zamanı başlamadan önceki henüz açıklanmamış durumunu betimlemek.

O çağdan bize kalan bir mit yoktur, çünkü o sessizliğin ve durağanlığın çağıdır. Yalnızca ilahi vahye benzer sözlerde, bu kadim karanlığı yırtan şimşekler çakar.

Geçmişi, her şeyden önce kendimizden yola çıkarak hatırlayabiliriz. Ancak bu şekilde, kendisinden her şeyin çıktığı ilk başlangıcın örtüsünü kaldırabiliriz. Her şeyi insani açıdan ele aldığımız sürece, gerçekte ne olduğunu bilmeye yaklaşma umudumuz da artar.

Böylesine yüce manada bir geçmişi ifade ederken pek çok açıdan bir gerekçe talep edilecektir.

Bazı (güya) bilgelerin öne sürdüğü gibi dünya sonsuza kadar gidip gelen bir neden-sonuç zincirinden ibaretse, o halde gerçekte ne geçmiş ne de gelecek olur. Oysa bu

1. (Alm.) *Welt*. *Welt* sözcüğü hem üzerinde yer aldığımız dünya, hem de tüm varolanların içinde yer aldığı *Weltall* anlamında kullanılır. Burada ikinci anlamı kullanılmakta. Bu sözcüğü evren ya da uzay olarak çevirmemenin nedeni, Schelling'in aklındakinin, farklı bir zamansallık içinde evrilen, dönüşen birbirinden ayrı çağları kapsayan bir bütünlük olması.
2. (Alm.) *Wesen*. *Wesen* sözcüğü hem öz hem varlık anlamındadır. Varlık ile varolanın, dışsallık ile içselliğin birliğidir.

yanlış ve anlamsız düşünce, ona bağlı olan mekanik sistemle beraber çoktan yok olup gitmeliydi.

Heyhat, ne kadar az kişi sahici geçmişi tanıyor! Geçmişten gerçekten güçlü ve şiddetli bir biçimde ayrılmadan, bir şimdi olamaz. Kendi geçmişiyle yüzleşemeyen insanın geçmişi olmaz. Daha doğrusu, o geçmişten çıkamaz ve daima onun içinde yaşar. Aynı şey, dünyaya açılmaktan korktukları için, her şeyin durmadan akıp gitmesine rağmen durmadan geçmişi geri isteyenler için de geçerlidir. Geçmiş zamanı övmeleri ve şimdiyi anlamsızca hor görmeleri, önlerindeki dünyayla ne yapacaklarını bilmediklerini gösterir.

Çoğu insan geçmiş dendiğinde, her geçen anda biraz daha büyüyen bir şeyi anlar ki, bu gerçek geçmiş değildir, çünkü henüz şimdiden sahici biçimde ayrılmamıştır.

Ama eskilerin dediği, "güneşin altında yeni bir şey yok" deyişi doğruysa ve "ne oldu?" sorusuna "ileride olanın aynısı", "ne olacak?" sorusuna da "ne olduysa" diye yanıt veriliyorsa, o halde böyle bir dünyada geçmiş ya da gelecek olduğunu söyleyemeyiz. Böylece, başlangıçta olan ve en sonunda olacak olan tek bir çağa ait olur. Bu bakış açısıyla sahici geçmiş mutlak geçmiş, dünya çağının öncesinde bir geçmiş, sahici gelecek ise mutlak bir gelecek olarak, dünyadan sonraki gelecek olarak anlaşılır. Bu zamanlar sistemine göre insanlık ancak bir suretten (*Nachbild*), küçük bir çember içindeki tekrardan başka bir şey olmaz.

Oysa etrafımızı saran her şey, olağanüstü bir geçmişe işaret ediyor. Üzerinde bulunduğumuz yeryüzü ve onun pek çok farklı oluşumu, bütün bitki ve hayvan türlerinden eskidir, tıpkı bütün bu türlerin de insanlardan eski olması gibi. Birbirini takip eden çağlar vardır, her biri bir öncekinin üzerini örter; bu yüzden hiçbir yerde kökensel olan kendini gösteremez. Binlerce yılda oluşan katmanlar kaldırılmalıdır ki altındaki zemin (*Grund*) görülebilsin.

Eğer karşımızdaki dünya, bu kadar çok ara zamandan geçerek bugüne geldiyse, geçmişi bilmeden bugünü nasıl tanıyabileceğiz? Bir insanın özelliklerini bile, onun bireyselliğinin hangi koşullarda oluştuğunu bilmeden tanıyamayabiliriz. Durum böyleyken doğanın temellerine

nasıl ineceğiz? Önümüzde yüce bir antik yapıt duruyor ve onun nasıl büyüyüp geliştiğinin izlerini takip etmeden, kendisi bizim için anlaşılmaz kalacak. Kim bilir çok çeşitli unsurlardan meydana gelen tekillik, yani bu yeryüzü için ne demektir bu! Ne kadar farklı düğümler ve katmanlar bizi bekliyor orada! Kum tanesi gibi küçücük bir şey bile, içinde, doğanın tüm yaratıcı ve bereketli patikasını takip etmeden bulamayacağımız ne özellikler taşıyordur. Her şey zamanın bir eseridir ve her şey kendi bireyselliğini, anlamını zaman içinde kazanır.

Öte yandan bütün bilginin temeli bilime ya da geçmişin sistematik biçimde yeniden türetilmesine dayanıyorsa, hangi noktada duracağız? Tin, görülebilen en son şeye varsa bile, onda, kendisinde var olmayan bir varsayımla karşılaşacaktır; bu varsayım ise, her şeyi içine alan, derinliklerinden her şeyin doğduğu açıklanamaz tek bir şeyin var olduğu bir zamana işaret eder; elbette doğru bir felsefi ruhla düşünüldüğünde bu şeyin içinde de yeni uçurumlar keşfedilecektir. Huzurlu evinin antik bir ateş ocağının üzerine kurulduğunu keşfeden insanın dehşetiyle, düşünen bir zihin, kökensel varlıkta bile, şimdiki zamanın oluşması için bir şeyin geçmiş olarak koyulması gerektiğini fark eder; bu geçmiş, hâlâ en derinlerde saklı yatmaktadır ve etkin olmayan ama etkinleşirse bizi parçalayıp yok edecek ilkesi bizi tutmaya ve taşımaya devam eder.

Zamanın organik karakterini ve onun üç ana boyutunu, yani geçmişi, şimdiyi ve geleceği düşündüğümde zihnimde şekillenen düşünceler üzerine yazmaya girişiyorum. Ama bunları tam anlamıyla bilimsel bir biçimde aktarmak yerine, iletişimi daha kolay bir şekilde yazmayı tercih edeceğim. Bu nedenle burada öne süreceğim düşüncelerin eksikliğini kabul edebilirim, dahası zamanın baskısı[3] onları tamamen geliştirmeme engel olmakta.

Zamanın ne kadar farklı veçhesi var! Ebedi hakikatle karşılaştırdığımızda zaman o kadar boş görünür ki, sanki

3. *Dünya Çağları*'nın üç farklı versiyonunun yıllarca yayımlanmadığını düşünürsek, Schelling'in burada kendisinin hissettiği bireysel bir baskıdan çok, bizzat içinde bulunulan zamanın baskısından, itkisinden (Alm. *Drang*) bahsettiğini söyleyebiliriz.

zihnimizin, saatleri ve günleri saymayı durunca kendisi de duracak, ele avuca sığmayan aygıtı gibidir. Bir an, fark edilmeyen ruhani bir varlık gibi, sessiz adımlarla yürür; Doğuluların dediği gibi, "uçmayı bırakmadan dinlenir ve dinlenmeyi bırakmadan uçar." Bir diğer an, zaman yeryüzünü sarsan adımlarla gelir, ulusları yıkar geçer.

Zamanı soyut olarak tek başına ele almayı uygun bulsam, zamanı biçim ile edimsellik, görünüş ile öz olarak ayırıp inceleyebilirdim. Ama bilimin bugünkü durumunda, haklı olarak her şeyi yaşamın ve eylemin içinde görmek istiyoruz; bu tür önemli konuları ayırıp tek tek incelemekle yetinemeyiz. Burada, zamanın derinliklerinde saklı ve en küçük şeylere sızmış bir organizma olduğunu öne sürüyoruz. Her büyük olayın, sonuçları olan her eylemin kendi günü, saati, hatta ânı olduğuna ve onların, zamanı durduran ve yöneten kuvvetin iradesi dışında, bir saniye bile önce gün ışığına çıkamayacağına inanıyoruz. Bütün derinlikleri ve çağları hemen şimdi açığa çıkarmak fazla gözü pek olsa da, çağların büyük sistemini etraflıca ortaya koyma zamanı işte geldi.

I. KADİM SAFLIK[4]

Çağların uzun, karanlık patikasına hemen girmeden önce, bütün zamanların üzerinde yükselen ve kendini, sözünü edeceğimiz tüm gelişim sürecinde açmak isteyen Ululuk hakkında birkaç söz söylemeliyiz.

En üstün ve yüce öğretilerde hep şu aynı şey duyulur: Varlık, kendisi koşulsuz olan ve derinlerde yer alan bir özün daha sonraki durumudur. Hepimizde, zorunluluğun varlığa, yıkıcı bir yazgı gibi yapıştığına dair bir his vardır. Tüm varlık, açınlama ve dolayısıyla gelişme dürtüsüyle sarılmıştır. Varolanların hepsinde ilerlemenin dürten dikeni vardır; bu, içlerinde saklı ve kendisini ifade etmek isteyen ebediyettir. Varolan her şey, yalnızca içsel değil dışsal olarak da var olmayı talep eder. Hakiki ve ebedi özgürlük

4. Bu ara başlıklar orijinal metinde yok. Metni Almancadan çevirsem de, İngilizcedeki çevirmeni Jason M. Wirth'in koyduğu bu başlıkları, metnin takibini kolaylaştırdığı için ben de koymaya karar verdim.

varlığın üzerinde ikâmet eder. Özgürlük, ebediyetin ya da tüm zamanların üzerinde olanın olumlayıcı kavramıdır.

Çoğu insan kendi içlerindeki bu yüce özgürlüğü hissedemediğinden, onlar için en yüce olan şey, bir varolan ya da bir özne olmalıdır. Bu nedenle, "varlığın üzerinde ne olabilir?" diye sorarlar, sonra da "hiçlik" ya da buna benzer yanıtlar verirler.

Evet yanıt gerçekten de hiçliktir, ama saf özgürlüğün hiçlik olması gibi, hiçbir şey istemeyen, arzulamayan irade gibi. Bu irade için her şey aynıdır, bu nedenle onu hareket ettiren hiçbir şey yoktur. Böyle bir irade hiçbir şeydir ve her şeydir. Etkin olmayı arzulamadığı ya da edimsellikten herhangi bir pay istemediği için hiçbir şeydir. Diğer yandan her şeydir çünkü tüm kuvvet, ebedi özgürlük olarak ondan gelir çünkü her şey onun altındadır, her şeye hükmeder ve hiçbir şey tarafından hükmedilmez.

Olumsuzlamanın anlamı genel olarak, içsellik ya da dışsallıkla bağlamında değişkenlik gösterir; çünkü dışsal anlamda en büyük olumsuzlama, içsel manada en büyük olumlama demektir. Her şeye kendi içinde sahip olan, ona aynı anda dışsal olarak sahip olamaz. Her şeyin, sayesinde onu tanıdığımız ve kavradığımız özellikleri vardır. Daha çok özelliği oldukça, daha kolay kavranır. Ama en yüce olan katıksızdır ve hiçbir özelliği yoktur. Ayrımları seçme yetisi olan beğeni yetisi, onda tadacak hiçbir şey bulamaz. O, en derin kaynaktan çekilen suya benzer. Eski bir düşünürün dediği gibi, gerçek kral hiçbir şey umut etmeyen ve hiçbir şeyden korkmayandır. Ya da eski bir Alman yazarın kıvrak bir kelime oyunuyla dediği gibi, bu iradeye "yoksul" diyebiliriz, çünkü her şey onun içindedir ve dışarıda istediği hiçbir şey yoktur.

Ebediyet en yüce özselliktir, çünkü o bir varolan değildir ve dışarıya doğru saf bir etkisizliktir.

Peki, böyle bir saflığı nasıl betimleyebiliriz? Bu soruyu, bir insanda bütün edimsel ve koşullu varlığı önceleyen şeyin ne olduğunu sormadan yanıtlayamayız; bir insanın içindeki en yüce şey, Tanrı'nın ve diğer bütün şeylerin içindekiyle aynı özdür, hakiki ebediliktir. Bir çocuğun nasıl farklılaşmadan hep kendisi olduğunu gözlemleyin,

orada en saf yüceliğin imgesini göreceksiniz. Başka bir yerde yüce olanı, özne ile nesnenin sahici ve mutlak birliği olarak tanımlamıştık; o, şu ya da bu değildir, onun kuvveti her ikisinden biri ya da her ikisi birden olmaktan gelir. O, kendi içinde saf özgürlüktür, kendisini tanımayan saf sevinçtir, kendisi tarafından o denli kapsanmıştır ki hiçbir şey düşünmez. Varolmayışından haz duyan sessiz içselliktir. Özü zarafet, sevgi ve sadeliktir. O insanlardaki hakiki insanlık, Tanrı'daki tanrılıktır. Bu nedenle en derin özün sadeliğini Tanrı'nın üzerinde konumlandırma cesareti gösteriyoruz ve burada bir tanrılıktan[5] söz eden eski âlimleri tekrarlıyoruz. Böylece, yanlış bir şevkle bu düzeni tersine çevirmeye çalışan çağdaşlarımızdan ayrılıyoruz. Tanrılık Tanrı değildir; Tanrı'nın içinde ikâmet ettiği ulaşılamaz ışığın parlaklığı, insanın ancak aynı derecede saflıkla yaklaşabileceği bir saflığın kavurucu sıcaklığıdır. Ateş gibi bütün varlığı yuttuğundan, hâlâ varlığa dolanık olan ona yaklaşamaz.

Şimdi şu genel soruyu sorma zamanı: Bu saflığı nasıl tanıyacağız? Bunun tek olası yanıtı, kendi içinde bu saflığın ortaya çıkmasına izin vermen ve onun senin içindeki en yüce şey olduğunu hissedip tanımandır. Böylece onun mutlak olarak en yüce olduğunu doğrudan anlayabilirsin. Yoksa dikkatini kaybedip farklı yönlere dağılırsan, en yüce sadeliği gerçek bir şey olarak nasıl deneyimleyebilirsin?

İnsanlar açısından bilim, her zaman hatırlamadır. Ama bu ebediyet için geçerli değildir, çünkü o geçmiş olamaz. Yalnızca insanın özgürleşmeye, böylece kendi içinde özü neyse o olmaya ihtiyacı vardır; bu özde, özne ile nesnenin birbirinden ayrılmadığı o en saf yüceliğe atılan bir bakış vardır. Bundan dolayı en yüce bilgi, hem dolaysızlığı hem de içselliği bakımından tamamen kendine özgüdür.

II. ÇATIŞAN İRADELERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Peki ama, ne oldu da bu ebedi saadet kendi saflığını terk edip varlığa adım attı? Ebediyetin varlıkla, sonsuz-

5. (Alm.) *Gottheit*. "Tanrı hakkında söylenenler yetmiyor bana. Onun üzerindeki tanrılıktır benim yaşamım ve ışığım." Angelus Silesius (1624-1677).

luğun sonlulukla ilişkisini irdeleyen herkes bunu kafa karıştırıcı bulur. Birçok kez ifade edildiği gibi, kadim saflık bu adımı kendi kendine atamaz, kendisinden bir şey boşaltması ya da akıtması ya da "dışarıya" doğru hareket etmesi mümkün değildir. O kendi içinde ebedi bir dinlencededir. Böyle saf bir içsel hissiyatta yalnızca içsel hareketler düşünülebilir. Belki bunu söylemek bile sınırı aşmak olabilir, çünkü onun içinde ne, nasıl gelişebilir? O, eylemiyle birdir, eyleminin ta kendisidir.

Bu konuyu da insani açıdan ele almamıza izin verin; belki böylece kavramların soyutluğuyla anlamakta zorlandığımız ilişkiyi daha açık kılabiliriz. Kadim özün gizli doğum yerini ya da doğasının ilk hareketlerini kim açıklayabilir ki? En azından şu söylenebilir: Başlangıçtaki saf içsellik halinde bulunan doğa, yalnızca kendi üzerine düşüncelere dalmıştır; ama kendini kendisinden ayıramadığı için, kendisinin gerçek anlamda farkında değildir. O, kendi içine girer, kendini arar ve yine kendini bulur, bu şekilde içselleştikçe daha da saadetle dolar; böylece kendisine sahip olma ve kendini dışarıdan görme arzusu meydana getirir. Bu arzu, varoluşun başlangıcı olan iradeye gebe kalır.

Bu irade yaratılamaz, ona ancak ancak gebe kalınabilir;[6] çünkü kadim saflığın dışarıya yönelik bir yaratma kuvveti yoktur. Bu nedenle varolma iradesi kendi kendisini yaratır ve ebedi irade olarak nitelenebilir.[7] Bu iradeyi, bir oluş ya da bir öncekinden sonraki başlangıç olarak nitelemek yanlış olur. Bu öteki iradenin ortaya çıkmasından önce ebediyet bir hiçliktir; senin Benliğin kendini bulmadan ve algılamadan önce ne idiyse o da odur; vardı ama yokmuş gibi vardı, bu nedenle ne etkin bir biçimde bir şeyi önceleyebilirdi ne de bir şeyin başlangıcı olabilirdi. Bütün

6. (Alm.) *Empfangen*. Alımlamak, içeriye davet etmek, ama aynı zamanda gebe kalmak. Schelling'in teolojisinde dişi erilden öncedir. Kadim saflığı (*Lauterkeit*) dişi olarak düşünmemizde bir sakınca yoktur. Alman Romantizminin çok etkilendiği Mısır kültünde de dişi her zaman eril olanı önceler. Ayrıca bkz. İngilizce çevirmenin dipnotu, s. 259.
7. Schelling'in aşağıda açıklayacağı üzere, bu irade, hiçbir şey istemeyen kadim saflığın yanında ikinci ebediliktir. İlkinden farklı olarak, bir şey isteyen iradedir (*der willende Wille*).

başlangıç en başta bu öteki iradeden türer, çünkü ilk irade onu hiçbir şekilde önceleyemez, bu nedenle öteki irade de, tıpkı hiçbir şeyi istemeyen irade gibi mutlaktır.

Zaman, bir yandan zorunlu bir ilişki içinde bulunduğu ebediyetin aksi ya da karşıtı olarak kabul edilir. Ancak bu ilişki, ebediyetin zaman içinde sona erdiği ya da zaman tarafından geçmişe itildiği görüşüyle anlaşılamaz. Ebediyet, ebediyen ebedidir; geçmiş olan her şey ise zamana aittir. Toprağa attığımız tohumun kendi zamanı vardır; bu haliyle, gelecekte bitki olarak büyüyeceği zamandan bağımsızdır. Böylece gelecekteki bitkiyle ilişkisi dahilinde ebedi olarak nitelendirilebilir. Ama toprağın ve suyun kuvveti ona etki etmeye başlar başlamaz, büyüyen bitkinin zamanına alınmış olur. Tohum bitkinin içinde yaşamaz, bir tohum olarak var olmayı bırakarak geçmişte konumlanır. Bu, tohumun zamanı bir olanak olarak içinde sakladığının kanıtıdır.

Diğer yandan, zamanın ebediyet tarafından koyulduğunu da düşünemeyiz; çünkü bu şekilde ebediyetin nasıl etkin hale geldiğini ya da mutlak biçimde kendisiyle özdeş olanın özdeş olmayanı nasıl meydana getirdiğini kavrayamayız.

Bu nedenle zamanı ilk kez koyanın, yalnızca ilkesel olarak ebediyetten ayrı olması değil, etkin biçimde ona karşıt olması da gerekir. Yine de zamanı koyan ilke, ebediyetten tamamen ayrı da olamaz; tam da ona karşıtlığı nedeniyle, bir şekilde onunla bir olmalıdır.

Kadim özün saflığında kendini üreten ikinci irade varolma iradesiyse ve eğer varlıkla beraber kendini serimleyerek açınlama dürtüsü de geliyorsa, bu iradenin, zamanın olanağını ilk koyan irade olduğunu söyleyebiliriz; ancak bu aşamada henüz zamanın edimselliğinden söz edemeyiz.

Bu öteki irade ebediyetin içindedir ve bu nedenle doğası gereği o da ebedi iradedir. Diyebiliriz ki, varoluş açısından ebediyetle aynıdır.

Yine de ebediyetten ayrıdır ve büsbütün farklı doğası gereği ona karşıttır. Böyledir, çünkü ebediyetin iradesi, hiçbir şey istemeyen bir iradeyken, bu irade bir şey isteyen

belirli bir iradedir. Ebediyet, sonsuz bir akış ve kendini olumlamaysa, bu öteki irade, onunla ilişkili olarak sınırlandıran, bir araya toplayan ve olumsuzlayan bir doğaya sahiptir.

O halde doğaları farklı, hatta birbirine karşıt, ama varoluş bakımından tek bir öz[8] oluşturan iki ebedi irade vardır.

Herkes, tanrılığın tüm özlerin özü olduğu konusunda hemfikirdir. Bu haliyle o, en saf sevgi, sonsuz taşma ve iletilebilirliktir.[9] Herkes aynı zamanda bu tanrılığın kendi başına varolduğunu iddia eder. Ama sevgi kendi başına varlığa gidecek bir yol bulamaz. Varoluş bir ayrılmadır, bireyliktir. Sevgi ise bu bireyliğin yokluğudur. Sevgi, özellikle kendisine ait bir şeyi aramaz, bu nedenle de hiçbir zaman kendi varoluşu olmaz. Aynı şekilde tüm özlerinin özünün varoluşunu da destekleyen bir şey yoktur. Kendisi bir kişi olmadığı için, ancak Tanrı diye adlandırdığımız kişisel öz ona bir zemin sağlar. Kendisi var olamayan hiçliği bir şeye taşımalıdır. Kişisel bir Tanrı'nın kendi başına anlaşılabilecek bir şey olduğu konusunda hemfikir olsak bile, o saf sevgiden oluşamazdı, tıpkı başka tür kişisel varlıklar olan biz insanlar gibi; çünkü doğası gereği sonsuza dek genişleyen sevgi, ona süreklilik veren bir araya toplayıcı bir kuvvet olmasa dağılır giderdi. Diğer yandan, sevgi nasıl kendisine direnç gösteren bir kuvvet olmadan var olamıyorsa, böyle bir güç de sevgi olmadan var olamaz. Bir şeyi tekilleştiren kuvvet tek başına hüküm sürseydi ya da hakim kuvvet olsaydı, ya ortada hiçbir şey kalmazdı ya da geriye yalnızca kendini ebediyen içine kapatan ve saklı kalan bir şey kalırdı. Bu koşulda yaşam kalıcı olmazdı. Tüm özlerinin sahici özü kavramı anlamsız olurdu; yaratıklar var olamazdı. Eğer sevgi yaratılanı

---

8. (Alm.) *Wesen.*

9. İletilebilirlik (Alm. *Mitteilbarkeit*). Bu kavramı, *Communicativum sui* bağlamında düşünebiliriz. Hırıstiyan geleneğinde *Communicativum sui*, Tanrı'nın kendisiyle ve başka her şeyle, buna karşılık da insanın Tanrı'yla, en başta hissetme olmak üzere, "iletişim" halinde olması anlamına gelir. Örneğin Tanrı'nın merhameti kavramı, eğer böyle hissetme durumu olmazsa anlamsızlaşır. Bu iletişimin en yüksek ifadesi, Schelling'e göre sevgidir.

korumasa, Tanrı'daki kendilik, gezegenimiz Güneş'ten uzaklaşınca nasıl buz gibi olursa, yaratılan şeyler dahil hiçbir şeye tahammülü olmayan ebedi bir öfke, yok edici bir ateş gibi her şeyi kavururdu.

Şimdiki zamanın gelişiminde, tanrılığa ait olan bu ikinci iradenin, en başından beri, en azından kavramsal olarak ilk iradeye tâbi olduğunu görüyoruz. Sevgi, hakiki öz olarak ortaya çıkıyor: Kendisi bir varolmayan[10] olsa da, diğer kuvvete karşıt olarak ele alındığında, hakiki varolandır. Sevgiyle ilişkili olarak diğer kuvvet ise, onun varoluşunun zemininden başka bir şey değildir. Kendi başına ya da kendiliğinden var olamaz. Yalnızca sevginin sahici öz olabilmesi için vardır; böylece bu sefer o, sevgiyle ilişkisi temelinde varolmayandır.

Bu öteki iradenin yaşayan öze göre varolmayan olması bazılarına kafa karıştırıcı gelmiştir. Bazıları, bir şeye karşı varolmayan olarak etki eden bir kuvvetin kendi içinde de bir varolmayan ve dolayısıyla gerçekten de bir hiç olması gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle idealistlerin onu görmezden gelme, yok sayma eğilimi vardır. Ama zamanında ulu Platon, en evrensel terimlerle varolmayanın nasıl zorunlu olduğunu ve onu kavramadan kesinlik ile belirsizlik ya da doğru ile yanlış arasında ayrım yapmanın imkânsız olacağını göstermişti.[11] Bu ilkenin kendisinin üzerindeki ilkeyle canlı ilişkisinin betimlendiği bağlamda şunu eklememiz gerekiyor:

Varlık hiçbir zaman kendi başına varolan olamaz, dahası, saf varlık diye bir şey de yoktur;[12] içinde hiçbir öznellik taşımayan boş bir nesnellik bulunamaz. Varolmayanda öz yoktur denemez. Varolmayanın özü, sahici öze karşıtlıktır; bu karşıtlığı ortaya koyduğu ölçüde varolmayan kendi çapında belirli bir öze sahiptir. Sahici öz birlik olarak ele alınırsa, varolmayan bunun karşıtıdır, daha doğrusu, mutlak anlamda karşıtlık ya da kendinde

---

10. (Alm.) *Nichtseiend*. Platon'un *Sofist*'inden de bildiğimiz üzere, varolmayan, hiçlik demek değildir. Örneğin hareketsizlik, hareketin olmaması anlamında bir varolmayandır, ama yine de varlıktan pay alır.
11. Örn. bkz. *Sofist*.
12. Varlık her zaman bir şeyin varlığıdır.

karşıtlıktır. Tam da bu nedenle ebedi kuvvettir, daha doğrusu o, bizatihi ebedi kuvvettir, Tanrı'nın gücüdür. Her şeyden önce bu güç sayesinde, Tanrı, tek ve biricik olan kendi kendisi olarak, eğer diğer şeyler var olacaksa, kendisi ilk ve tek varlık olarak diğer her şeyden ayrı olmalıdır. Bu etkin ilke olmadan, Tanrı'nın biricikliği kavramı yalnızca olumsuz, anlamsız bir kavram olur. Tanrı bu ilkenin, kendi içinde saf tanrısallığa tâbi olmasını istemiştir ve tam da bu nedenle Tanrı aynı derecede canlıdır. Sahici varolan olarak Tanrı, kendi varlığının üzerindedir.[13] Gök onun tahtı, yeryüzü ise ayak taburesidir. Ama varolmayan,[14] Tanrı'nın en yüce özüyle bağıntılı olduğundan öyle bir güce sahiptir ki, kendi yaşamını meydana getirir. Öyle ki, Rafaello'nun betimlediği gibi, Ezekiel'in bakışında ebedi olan, hiçlikten değil, canlı hayvanların şekillerinden doğmuştur. Helen sanatçı, Olimposlu Zeus'un sakince oturduğu tahtın eteğinde, insan yazgısının en korkuncunu, Niobe'nin çocuklarının ölümünü aynı yüce betimlemeyle göstermiştir. Tahtın eteğini savaşçı Amazonlarla süsleyen sanatçı, Tanrı'nın taburesini bile capcanlı yaşamla dolup taşarken betimlemiştir.

Bu anlayış, bazı düşünürlerin dikkatini çekmiş ama onların kör duyguları, varolma kuvvetini en yüce, hatta tanrısal ilan etmiştir. Bu kişilerin ebedi olana ya da Tanrı'ya ilişkin bir hissiyatı vardır ama Tanrı'nın üzerindeki kırılgan tanrılığa ilişkin bir fikirleri yoktur. Varoluşun kuvveti, canlı öze etkin biçimde karşıt olan karanlıkta yattığı için ifade edilemez ya da bilmenin ötesinde gibi görünmektedir; ya da kadim bir düşünürün başka bir bağlamda ifade ettiği gibi, yalnızca hiçbir şey bilmeyenlerce bilinebilmektedir. Salt bu kuvveti önemsemek, bilmenin yalnızca bilmemekte bulunduğuna, bilinen tüm bilginin, varlığı çözüp yok ettiğine inanmak demektir.

Bu bakış açısında varlığın kuvvetine gereğinden fazla ağırlık verilmiş, hatta bilinebilir tek şey olarak saptanmış-

13. Başka bir deyişle, bir öznelliği vardır. Varolanın içsellik, varlığın ise dışsallık anlamına geldiğini hatırlayalım.
14. Burada varolmayanlar, yaratılışta aşağı kademede görülen şeyler, canlılar vs.

tır; bunun yanı sıra, bu bakış açısı, bilmenin bilmemeye dayandığı gibi yanlış bir sonuca varmaktadır. Varlığın varolmayan olduğu sürece kavranılamadığı ve bilinemediği doğrudur. Oysa varlıkta, varolan ile varolmayan iki ayrı şey değil, tek bir varlığın iki ayrı yüzüdür. Bir şeyin aracılığıyla varolmayan, bir başka şey aracılığıyla varolan olur. Onu varolmayana dönüştüren, ışığın ya da özün azlığı değil, onun içe kapanışı, derinlere ve gizlenmeye doğru azimle dönme çabasıdır; etkin bir kuvvet olarak o da bir iradedir, bu nedenle zorunlu olarak varolandır ve bir dereceye kadar tanınabilir.

III. KARANLIK ZEMİN, MANTIK VE BİLGELİĞİN OYUNU

Şimdi incelememizde başka bir aşamaya geldik.

Hiçbir şey istemeyen iradede yalnızca yüce sadelik vardır, özne ile nesne ayrımı diye bir şey yoktur. Bir araya toplayan irade, yani varoluş iradesi ise her ikisini ayırır; çünkü kendini hiçbir şey istemeyen iradenin içinde üretir, tıpkı kendini bir insanın yüreğinde üreten ve sonra o insan tarafından kendi iradesi olarak sahiplenilen irade gibi. Bu iradenin kendine özgü ve ayrı bir varlığı olsa da, eylem açısından bakıldığında, bu iradenin eylemi, onu sahiplenen kişinin eylemidir. Yüreğin iradesi nasıl yüreği ele geçirebilirse, bir araya toplayan irade de sevgiyi kendine esir edebilir; çünkü kendi içinde etkisiz olan bu irade tüm kuvvetini sevgiden alır. Sevgi olmadan, bir araya toplayan irade yaratıcı ve etkin olamaz. Bu nedenle sevgiye tutunur, hatta kendisini onun nesnesi ya da aracı yaparken, onu özneleştirir, içselleştirir, kendine kapalı hale gelir; bu şekilde, bir varolan olmayan sevgi, varolan olur. Sevgi, geri toplanırken tersine çevrilir; olumlayıcı ilke, kökensel kasılma kuvvetine bağlı olarak nesnel bir gerçeklik kazanır; ama etkin değildir ve etrafa yayılmaz, bunun tersine edilgindir, kendi içine kapanmıştır ve saklıdır.

Özne ile nesnenin arasındaki bağ ya da merkez (*die Mitte*) dediğimiz şey, bir araya toplayan iradenin kendisidir, kendisini yukarı doğru bir hareketle nesneleştirir,

böylece sevgiyi de tutarak onu varolana dönüştürür. Aynı irade, aşağı yöne hareket ederek kendi kendisini özneleştirir, yukarıdan aldığı kuvvetle özü varlığa doğru toplar.

Artık önümüzde değerlendirmemiz gereken iki değil, bu ikisinden meydana gelen tek bir irade vardır. Buna ilk etkin irade ya da bütünlüğe bakarak doğrudan ilk edimsel şey diyeceğim.

İnsanlar, varlığı, sanki canlı öze dışarıdan eklenmiş gibi, iradesiz bir şey olarak düşünmeye alışmışlardır. Bununla birlikte, eğer içsel varoluşa dikkat etselerdi, bunun tersini görürlerdi; örneğin içlerindeki en iyi şey bile, kendi benlikleri katılmadan bir gerçekliğe kavuşamaz. İnsanlar, rahatlık ve fayda sağlayan kimi özellikler söz konusu olduğunda, kendilerini yükselterek gözler önüne çıkarmayı bilir; aynı şekilde, iyi ya da kötü niyetlerine göre, kendi varoluşlarının bir kısmını görmezden gelir, onu tamamen yok etmezlerse de örterler; Oysa kendi benliğini kabul etmeyen bir varlık, yok gibidir. Oysa yalnızca insanın kendi benliğini istemesi, kendisine ait olanı kabul etmesi, kendini toparlaması ve kendi bütünlüğünde öne sürmesi faal, hakiki bir varoluş anlamına gelir.

Bu noktada artık asıl konumuza, tüm gelişmenin başladığı noktaya geliyoruz.

Hâlâ karanlıkta kalan nokta, kasılma kuvvetinin[15] kendini nasıl varoluşun orta noktasına getirdiği, egemenliğe yükseldiği ve gerçek bir varolana (*Seiende*) dönüştürdüğüdür. Her şeyden önce bu gücün, gerçek varlık olan canlı özle ilişkide olduğunu ama bunu ona tâbi olarak, kendi başına bir varlığı olmadan yaptığını söylemiştik.

Şöyle bir açıklamada bulunabiliriz: İlkin, kasılma kuvvetinin kesinkes bir varolmayan olmadığını, onun da kendi içinde bir var olan (*Existierende*) olduğunu söylemiştik. Bunun yanında, kendi başına var olan bu irade değil, bütünün kendisidir ve bu bütünlük, kasılma kuvvetinin özü bir yandan var olan ve diğer yandan varlık

15. (Alm.) *Contrahierende Kraft.* Diğer bir deyişle, geri toplayan kuvvet. Schelling'in bilerek organik örnekler verdiğine dikkat edelim. *Zusammenziehende*, yani geri toplayan kuvvetin etkinliği aynı zamanda toplardamar gibi bir kasılmadır.

olarak koyulduğunda ortaya çıkar. Sınırlayıcı iradeyi[16] ilk var olan olarak betimlemiş olsak da, onun varoluşunun mutlak anlamda olmadığını eklemeliyiz. Özne ile nesnenin bağı olarak sonunda varolmayana dönüşüp dönüşmeyeceğini bilmiyoruz. Tüm gelişme boyunca kendini açınlayan şey, yani tek gerçek varolan[17] sevgidir, ama bu, başlangıçta kendisine karşıt olan kökensel kuvvetin belirli bir aşamada egemen olmayacağı anlamına gelmez, gerçi bu aşamada bile içinde, ileride kendisine hükmedecek sevgiyi barındırır.

Her gelişme bir içe kıvrılma barındırır.[18] Yoksa neden her şey küçükten büyüğe doğru olsun? Mesele yalnızca bir şeyin ilerlemesi olsa, büyükten küçüğe de olabilirdi. Başlangıç, çekimin olduğu yerde olur. Tüm varlıklar ise kasılmanın sonucudur ve şeyleri bir araya toplayan kuvvet, doğanın asıl, kök kuvvetidir.

Kadim çağın karakteri karanlık ve örtüktür. Tüm yaşam gece vakti ortaya çıkar ve gelişir. Bu nedenle eskiler, geceyi her şeyin doğurgan annesi olarak niteler. Kaosla birlikte o, tüm varlıkların en eskisidir. Daha da geçmişe gidersek, her şey daha da hareketsiz ve durağandır, güçler ayrışmamıştır, ayrımsızdır, ta ki aralarında bir çekişme başlayana kadar. Hafif başlayan bu çekişme, sonrasında acımasız bir savaşa dönüşmüştür. Başlangıçtaki durağanlığı dağın zirvelerinde hissedebiliriz; bu zirveler eteklerinde akan yaşama, sanki ebedi bir sükûnetin kayıtsızlığıyla bakmaktadır. Aynı örtüklüğü, insan tininin en eski eserlerinde bulabiliriz; Eski Mısır'ın piramitlerinin vakur dinginliği ve kadim Hindistan'ın dev anıtları sanki kendi dönemleri için değil ebediyet adına inşa edilmiştir. Aynı dingin görkem ve yüce huzuru Yunan sanatının en eski eserlerinde de görürüz. Sanki yeni, rekabetçi bir tin alev almadan az önce, dünyanın o dingin çağının tanığı olan son birkaç çiçek açmıştı.

Dünyadaki yaşamın çeşitlenmesinde tanık olduğumuza inandığımız özün başlangıçtaki durumunun bugün-

16. Geri toplayan, kasılan irade.
17. (Alm.) *Existierende*. Burada *Seiende* anlamında varolan değil, özün varoluşu anlamında.
18. (Alm.) *Alle Entwickelung setzt Einwickelung voraus.*

künden farklı olması gerekmez mi? Alışılmıştan çok daha yüce bir manası olan bir geçmişe inanmamızın gerçek nedeni bu değil midir? Kadim zamanın bütün öğretileri, tarihsel zamanı önceleyen çağı betimlerken şu konuda ortaklaşır: O, sonsuz durağanlığın ve akıl sır ermez dinginliğin ve örtüklüğün çağıdır. Tüm gelişim, öncesinde var olan bir şeyi varsayar. Diğer yandan, varlığı saf bir biçimde, kendi başına ele alırsak, onun karakteri kendi içine kapalı, kendini herhangi bir biçimde duyurmaya gönülsüz olmaz mı?

Şimdi, pek çok kez dile getirilen, bu serimlememizde ve pek çok farklı durumda doğruluğunu gösteren bir yasadan söz etmeme izin verin. Bir araya gelişleriyle içsel yaşamı oluşturan kuvvetler, aynı zamanda tek tek dışsallaşan, arka arkaya gelen çağlar boyunca gelişen yaşamın ilkeleri olarak görünüşe çıkan kuvvetlerdir. Eşzamanlılıkta varlığın Kuvveti[19] olarak gözlemlenebilecek aşamalar, ardışıklık ve gelişim aşamaları olarak ortaya çıkar. Örneğin şöyle denebilir: Yeryüzündeki yaşamının ilk dönemde manyetizma, sonraki döneminde de manyetizmadan ortaya çıkan elektrik egemen olmuştur. Başlangıçtaki dönemde, yeryüzündeki kuvvetlerin tekil güçler olarak bulunduğunu ve manyetizmanın da bunlardan biri olduğu zaten inkâr edilemez. Ama esas mesele, birinin hâkim kuvvet olmasıdır. Bu bakımdan bir kuvvetin, kendisi bir bütün içinde değerlendirilse de, diğer kuvvetler üzerinde bir bağımsızlığı olduğu söylenebilir. İşte bu nedenle bütün gelişmelerin öncesinde bulunana, tanrısal yaşamın çağı denilebilir; bu çağda varlık, yaşamın belirleyici ilkesi olarak hükmünü sürerken, daha sonra tâbi kılınacak olumsuzlayıcı evrensel-kökensel kuvvettir.

Burada karşıtlığın sahici yüceliği ve birliğe denk olan koşulsuzluğu kendini ilk defa gösterir. Dışa doğru akan,

19. (Alm.) *Potenz*. Doğanın ilk maddeden bilince giden özel aşamalarını ifade eden Schelling'e özgü bir terim. Büyük harfle Kuvvet sözcüğünü kullanarak *Kraft* (küçük harfle kuvvet) kavramından ayırıyorum. Kuvvet sözcüğünün *Potenz* kavramını iyi açıkladığını düşünüyorum. Birincisi, *Potenz* kavramında matematiksel "üs" anlamı vardır. Türkçede de örneğin 2'nin 3. kuvveti deriz. İkincisi, *Potenz*, cinsel iktidar ya da kuvvet anlamı da taşır. Her *Potenz*'de, yeni bir *Potenz* yaratma kuvveti vardır.

nazikçe iletilebilir sevgi gücü ile her türlü yayılmaya dirençli olan bir araya toplayıcı kuvvet, aynı doğanın iki kuvvetidir. Bu bakımdan ikisi de Birliğe tâbidir. Ama diğer taraftan özgür ve Birlikten bağımsız görünürler, hatta Birliği kendilerine tâbi kılarlar. Ebediyet, yalnızca kendi iradesinin kuvveti aracılığıyla vardır. Ayrıca, kendi yaşamını meydana getiren iki kuvvetin istekleri dışında şeylerin açınlanış dizisini seçmekte özgür değildir. Önce karanlık olmalıdır ki, kendi doğasının gecesinden özünün berraklığının ortaya çıkma olanağı olsun. Gelişim dizisinde, aşağı olan yüksek olanı zorunlu olarak önceler. Başta olumsuzlama ve kapatma kuvveti olmalıdır ki, ilahi özün iyiliği bir şey tarafından tutulup durdurulabilsin, yoksa bu öz kendini hiçbir zaman açınlayamaz. Aynı şekilde öfke sevgiden, haşinlik ılımlılıktan, kaba kuvvet yumuşaklıktan önce gelmelidir. Öncelik ile üstünlük arasında ters bir ilişki vardır. Bu ikisini karıştırmak, zamanımızda yaygın olan tarafgirliğin sonucudur.

Birlik kavramından daha önce söz ettiğimizden, şimdi bu kavramın incelememizde yeri olan öteki anlamlarını daha yakından açıklayalım.

Başta, kadim saflığı, özne ile nesnenin mutlak birliği olarak nitelemiştik, çünkü ne biri ne öbürüdür ama her ikisinin de kuvvetine sahiptir. Şu âna kadarki gelişim bunu açıkça ortaya koymuştur, çünkü saflık doğası gereği bizzat özdür ve daha sonra ortaya çıkacak varolanın kendisidir. Ama aynı zamanda da, kendini üreten iradeyi bir olanak olarak içinde taşır. Bu kendini üretme gücüyse, tüm varlığın, dolayısıyla nesnel olan her şeyin kuvvetidir.

Karşıtlıkla beraber farklı tür bir birlik ortaya çıkar: Bir araya toplama iradesi kendini özne ile nesne arasındaki bağa dönüştürmüştür. Böylece birleştiren merkez olur; her ikisinde müşterek olan ve gelişen şey olarak ilk etkin iradedir. Bu bakımdan özne ile nesne karşıtlığı onunla ilişkili olarak varoluşsal bağlamda eşittir. Ama öz olarak elbette eşit değildirler, biri yüksek diğeri aşağıdır. Eş değerlilik ya da kayıtsızlık dediğimizde, işte bu varoluşsal eşitliği kastediyorduk, yani iki ilkenin, sahici varolanla ilişkileri bağlamında bir eşitliği.

İçsel yola ve gelişmenin bağlamına yabancı olan eleştirmenler, her kavramı ve cümleyi dışsal anlamda okuma eğilimindedirler. Bunun sonucunda, varoluşsal eşitliğin bir aynılık olduğunu sanırlar. "İkisi de bir" ifadesinin yanlış kullanımının mazeret gösterilemeyeceği bir yanılgıdır bu. Büyük bir gayret göstererek, Bir olanın ötekiyle aynı olduğunu söylediklerinde de aynı yanılgıya kapılırlar.[20] Bu ifadeleri yanlış kullananlar, yargı ifadelerinin temel yasalarından habersizdirler, çünkü hiçbir yargı salt bir aynılık öne süremez, ne kendini tekrar eden önermelerde ne de herhangi bir açıklamada. Önce ikiliği anlamadan birliği öne sürmek anlamsızdır. Örneğin insanlar, Tanrı ile evren birdir dediklerinde ve bunu aynılık olarak anladıklarında, iki farklı kavrama işaret etseler de aslında bilmeden tek bir kavram kullanmış olurlar ve bu nedenle herhangi bir yargıda bile bulunmamış olurlar. İlkelerin birliğinden söz ettiğimizde aynılıktan söz etmeyiz, çünkü nasıl olur da sevgi öfke ya da öfke sevgi olabilir? Diğer yandan bir ve aynı olanın bir bakımdan öfkeli, diğer bakımdan sevgi dolu olması mümkündür.

İnsandaki bu tür birliğe diyalektik açıdan bir itiraz gelmez, çünkü burada öznenin birliği söz konusudur, yüklemlerin değil; zaten aksi takdirde çelişmezlik ilkesi ihlal edilmiş olurdu. Ama çelişmezlik ilkesinin nasıl yanlış anlaşıldığını görmek için, onun genel olarak nasıl formüle edildiğini hatırlayabiliriz: Bir şey aynı zamanda hem var olup hem de yok olamaz. Ama yukarıda sunduğumuz teze göre, her varolan hem varolan hem de varolmayan olmalıdır, çünkü varlık, varolandaki varolmayandır.[21] Doğru anlaşıldığında, çelişmezlik ilkesinin söylediği, birbirine karşıt öznelerin tek bir özne olmayacağıdır; ama bu onların yüklem olarak bir olmalarını engellemez. Buna imkânsız diyenler, bu sözde temel ilkeyi çiğneyen doğayı nasıl mazur göreceklerini de düşünmeliler: Doğa, çatışan kuvvetlere seve seve varoluşsal eşitlik verse de, birinin öbüründen zayıf olduğu yine doğa aracılığıyla ispatlana-

20. Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*'de olduğu gibi, panteizmin yanlış anlaşılmasından söz ediyor.
21. Çünkü varolanın dışsallığı olarak varlık geçici ve değişkendir.

bilir. Örneğin, Güney Kutbunun manyetizmi Kuzey'den zayıf olsa da ya da kadın, erkekten fiziksel olarak zayıf olsa da, her iki ilke de varlığı temelinde karşıtına boyun eğmez. Karşıtlığın her iki tarafı da eşitliği en belirgin biçimde korurlar.

İlahi doğanın üçlü birliğini açıklamaya çalışan skolastikler bile, her yargının kopulasının[22] (bağlacının) doğru anlamını daha net belirlemenin gerekliliğini, günümüz mantıkçılarının aksine açıkça görmüşlerdir. Onları bu yolda izleyen Leibniz, şu çok sık tekrarlanan kuralın yanlışlığını fark etmişti: Ayrı terimler birbirlerinin ya da üçüncü bir terimin yüklemi olamazlar. Demir tahtadır ya da tahta demirdir demek yanlış olsa da, bir şey için hem demir (bir kısmı demir) hem de tahtadır (bir parçası tahta) diyebileceğimiz örnekler vardır. Aynı şekilde ruh bedendir ya da beden ruhtur diyemeyeceğimiz gibi, bedenin bir bakıma ruh, ruhun da bir bakıma beden olduğunu pek tabii öne sürebiliriz. Bunu evrensel ölçekte ifade edersek, kopula hiçbir zaman yargıya eklenen basit bir ek ya da onun önemli bir parçası da değildir. Tersine, kopula, yargının bizzat özünü belirler, bu bakımdan yargı, kopulanın açılmasından başka bir şey değildir. Örneğin A, B'dir yargısının esas anlamı şudur: A olan bir şey, aynı zamanda B olan bir şeydir. Bu da gösteriyor ki, kopula yalnızca yüklemin değil, öznenin de temelinde bulunur. Burada söz konusu olan yalın bir birlik değil, kendi kendisiyle ikiye katlanan birlik ya da özdeşliğin özdeşliğidir. A, B'dir önermesinde aslında üç önerme bulunur: Birincisi, A, X'tir (X, hem öznenin hem yüklemin yüklemi olan ve her zaman tanımlanmayan aynılıktır); ikincisi X, B'dir; ve ancak bu ikisi bağlandığında, yani bağın ikilenmesiyle üçüncü önerme, yani A, B'dir, ortaya çıkar. Buradan, en basit kavramın bile bir yargı taşıdığı, aynı şekilde yargının da sonuç içerdiği ortaya çıkar; yani kavram yalnızca içe kıvrılmış bir sonuç, yargı da onun açılmış halidir. Diyalektik kendi başına en yüksek bilim olmaktan uzak

22. Almanca "A ist B" ya da Türkçe "A, B'dir" yargılarındaki bağlaç ya da fiilimsi.

olsa da, ritmin konuşmaya katıldığı gibi bilime de öyle katılmalıdır. Bu sanatı bilmeyenler için felsefe imkânsızdır. Bu sanatı öğrenmeleri için yeni başlayanların, diğer sanatlarda olduğu gibi okula gönderilmeleri gerekir. Bir müzik eserini, önce müziğin kendine özgü kurallarını bilmeden eleştirmeye kalkmak cesaret ister.

Bazılarıysa, birlik kavramı yerine, daha gevşek bir kavram olan "bağlam"ın kullanılabileceğini savunuyor, çünkü bu kişiler, ilkelerin farklılığını kurtarmanın tek yolunun birliğin kendisinden vazgeçmek olduğunu düşünüyor. Bu insanlarla ilgili fazla bir şey söylememize gerek yok, ancak bizim şu anda bulunduğumuz inceleme noktasına varamadıkları açık. Kim henüz bir ikilik barındırmayan başlangıçtaki kadim saflıkta unsurların bir bağlamından söz edebilir ki? Ya da kim, ilkelerin ikiliği içinde süren varoluşun birliğinden, her iki ilkenin bağlamı diye söz eder? Böyle söylemek, bazen sakin bazen öfkeli birini, bu kişi aynı kişi olsa bile, sakince hareket eden kişiyle öfkeyle hareket eden kişinin "bağlam"ı olarak nitelemek demektir.

İncelememizde, ilkelerin birliğinin bağlam olarak açıklandığı bir nokta olabilir. Ama böyle bir bağlam her zaman kendi koşulu olarak çok daha yüksek bir birliği varsayacaktır.

Bunu açıkladıktan sonra, ilk varoluşun, iki iradeden evrilen bir ikili varlık olduğunu söylemekten çekinmeyeceğiz. Bu ilk varoluş ne sevgi ne de öfkedir, varoluşunda her ikisinin de bulunmasına izin veren, her ikisinin ayrımsızlığıdır.[23]

İlk etkin irade edilgin değil, etkin merkezdir, özne ile nesneyi birbirine çeken birleştirici bağdır; özne ile nesne onun içinde birbirlerine karşıt olsalar bile bölünmez ve ayırt edilmezdir. Böylece bir birlik meydana gelir ama bu birlik elbette baştaki özün saf birliğinden farklıdır, çünkü bu saf birlikte herhangi bir ikilik yoktur, onda herhangi bir duygunun içselliği oluşamaz. Şimdi, bu hissiz birlik, artık duygusu olan bir birliğe dönüşmüştür, tam da bu nedenle

23. (Alm.) *Indifferenz. İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*'de de mutlağı ifade eden temel bir kavram.

en zarif birliktir. Bu ilk kez bir araya toplanma, kendini kavrama ânı, özne ile nesnenin birbirlerini hissettiği ve birbirlerine yöneldiği, birbirlerini tek ve bölünemez bir öz olarak kavradıkları o en yüksek bilinç ânına benzetilebilir. Bilincin bu en derin ânı gündelik hayatta çok ender ortaya çıktığından, onu insanın en yüksek berraklık haliyle içine döndüğü ve dış dünyadan tamamen koptuğu anlara da benzetebiliriz. Sonuç olarak, daha önceki edilgin varlık canlansa da, bu henüz yalnızca içsel bir canlanmadır, kendi içinde etkindir, dışarıdaki herhangi bir şeye etkisi yoktur. Sanki gerçek yaşamı henüz serpilmemiş bir tohum gibidir.

Burada özne ile nesne arasında bir mücadele ya da belirli varlıktaki kuvvetlerin çatışması yoktur. Daha çok, nazik bir karşılıklı etkileşimle, birbirini keşfetmenin ve keşfedilmenin hazzıyla gerilimlerin çözülmesi söz konusudur.[24] Kadim saflık, ilk ve saf gerçekliğini tamamen kendine ait bir saadetle deneyimler. Bir araya toplama iradesi, sertliğinin ve haşinliğinin yumuşamasından, uyanan arzularının yatıştırılmasından keyif duyar. Varlıkta iki kuvveti bağlayan zorunlu bağ değil, kendini anbean yenileyen bir bağdır henüz, kasılma ilkesi olarak kendisinden hoşnut oyuncu bir etkinliktir. Bu iki kuvvetin özgür hareketleri hiç bitmez. Oyunbaz güçler her an özgürleşmeye çabalarken, bir yandan da yine her an nazikçe bir araya gelir, varoluşların kendi özlerinin mucizesinin tecelli ettiği dingin bir sükûnetin saf saadetini üretirler.

Tanrı'nın yaşamının başındaki bu oyuncu haz, eskiler tarafından anlamlı bir şekilde bilgelik olarak tanımlanmıştır; bu haz, tanrısal canlılığın lekesiz aynası ve onun iyi yürekliliğinin imgesidir (çünkü ıstırap çeken niteliklerini de kendi varlığına özümsemiştir). Çok saygıdeğer bir kitapta şöyle der: Ben bu yolun başından beri Efendiyle beraberdim; o bir şey yapmadan önce ben oradaydım. Ben yeryüzü oluşmadan önce, ebediyetteydim; dağlar oluşmadan önce, şelaler akmadan önce, onun yanında çalışan ustaydım. Her gün ayrı bir zevk verirdi bana ve onun önünde zevkle oynardım.

24. Schelling'in metin boyunca koruduğu erotik tona dikkat çekmeli.

Felsefe kadar eski bir öğretiye göre, şeylerin özü ebediyetten türer, dışta olarak görünür olmadan önce ebedi arketiplerde bulunur. Eğer düşünürler yalnızca genel argümanlarla desteklemeselerdi, bu öğreti çok daha canlı biçimde kavranabilirdi; zira bu arketipler (*Urbilder*), kadim özün (*Urwesen*) yaşamının serimlenip gelişmesi için zorunlu bir aşamadır. Bütün bu olanlar, kadim varlığın içsel gözünün önünden geçip gitmiştir. Sürekli yeniden birlikte çözülen ikili oyunda, iki kuvvetin birbirlerine ilişkin sürekli değişen konumlarına hangi yaratıkların en uygun olacağına ilişkin bir bakış ya da görüyle karşılaşırlar. Bir bakıştır bu, çünkü kırılgan merkezde, kökensel varlık ancak anlık görünür. Aynı zamanda bir görüdür de, çünkü karşılaştığı şey bir an görünüp kaybolur ki hiçbir şey kalıcı olarak kalmasın, her şey sürekli bir oluşum içinde olsun.

Güzel sözcük "ide", aslında anlam olarak Almanca görü[25] sözcüğüne çok yakındır. Şeyleri önceleyen bu görünüş, genel anlamıyla fiziksel olmasalar da, Platon'un arketipleri için dendiği gibi yalnızca akılla anlaşılabilir varlıklar da değildirler. Aslında fiziksel özellikleri olmadan düşünülemezler bile.

Kadim varlığın şimdiki evresiyle karşılaştırabileceğimiz içsel coşku durumlarında, fiziksellik kendisini tinsellikle bağlantılı gösterir. Yaşamın şimdiki evresi, tinselliğin kendini örttüğü ilk ve narin cisimselliğe sahiptir; çünkü bir araya toplama kuvvetinin kapattığı, olumladığı ve muhafaza ettiği varlıkta, kadim saflığın özü ilk kez edilgin niteliklere sahip olur. Kendisine karşıt ilke tarafından düzenlendiğinde, kadim saflığın dayanılmaz derecede parlaklığına göre daha hafif bir ışık varlığı meydana gelir. Bu narin cisim hali, varolandan çok az farklıdır, hatta o kadar az ki, bunun "kendini toparlamak" sözcüğündeki toparlayan ile toparlanan ayrımı kadar olduğunu söyleyebiliriz. Varlık varolanla, cisimsellik tinsellikle tamamen birdir. İkisi birbirlerine iki farklı özsellik gibi değil, tek bir özün iki farklı yüzü gibi davranırlar.

25. (Alm.) *Das Gesicht*. Gündelik kullanımda "yüz, çehre," anlamına gelse de, burada durugörü, vizyon, hayal anlamında kullanılıyor.

Tinsellik ve cisimsellik, daha erken çağlarda varoluşun iki yüzü olarak bulurlar birbirlerini; şunu diyebiliriz ki, şimdiki yoğun içsel evre, daha sonra madde ve tin olarak kararlaştırılacak şeyin ortak doğum yeridir.

Tam şu anda, kendi kendini üreten ilk madde, tine tamamen karşıt olmayabilir; dahası kendisi ancak tinsel madde olarak anlaşılabilir, ne de olsa madde, varolanla ilişkisinde edilgen olsa da, kendi içinde ve kendisine tâbi şeylerle ilişkide bir tür kuvvet ve yaşamdır. Eğer tinsel ve fizikselin tamamen iç içe geçtiği birleşme noktası olmasaydı, madde, zihinde ve tinde yeniden yükselemezdi. Ama bu kelimesi kelimesine gerçekleşmektedir. En fiziksel şeylerde bile bir dönüşüm noktası vardır. Organik yaşam tam olarak bu dönüşüm noktasından yayılarak serpilmiştir... ORİJİNAL EL YAZMASINDA EKSİK SATIR... Şeyleri açık bir zihinle inceleyen kişi, bu şeylerin yalnızca kendi varoluşları için zorunlu olanın temeli üzerinde gelişmediğini fark edecektir. Onlara gerçek parıltılarını, yaşamın ışıltısını veren başka, deyim yerindeyse fazladan bir şey vardır; bu şey, onların etrafında oynar, canlı bir öz olarak içlerinden akar, kavranamaz olsa da fark edilmez değildir. Şeylerin arasından bakan ve parlayan bu şey, dünyadaki diğer bütün şeylerin içinde saklı duran ve özgürleşmeyi bekleyen içsel-tinsel maddeden başka ne olabilir? Fiziksel şeyler arasında onu en çok, insan gözünü büyüleyen metallerde ararız. Sanki evrensel bir içgüdü gibi, tesadüfi bir oyundaymışçasına, onu özellikle altında ararız; çünkü altın, zarafeti ve ete benzeyen yumuşaklığıyla o kadar güzel parlar ki tinsel-cisimsel özle derin bir akrabalık gösterir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, tüm uluslar altını, dünyanın mutlu çağının, her şeydeki masumiyetin ve uyumun çağının bir sembolü olarak görmüşlerdir, sanki altın, o kutsanmış kadim zamandan kalan tek işaretmiş gibi.

Kendini sürekli yeniden yaratmanın ve doğurmanın ilkesi en açık biçimde organik doğada görülür. Bitkilere yeşilini veren pigmentlerdedir o; ya da sağlığın kaynağını oluşturan balsamdır; ya da tenin ve gözlerin saydamlığında, parlaklığında fark edilir; bu parıltı saf, sağlıklı ve neşeli olanı bize aktarır, bizi kuvvetlendirir ve esen kılar.

Kendisini apaçık biçimde tinsel özsellik olarak, insan bedenselliğinin dönüşümünde bulur ve zarifçe ışıldar. En kaba insanlar bile bu zarif ışıltı karşısında dirençlerini kaybeder. Onun ne olduğunu anlayamasalar bile, en azından etkilerini hissederler. Bu nedenle zarafet, kalbindeki canlı, etkin ve fiziksel varlık bilinmeden anlaşılamaz. Onda, maddenin ilk ortaya çıkışındaki ilahilik tecelli eder. Yoksa böyle mucizevi bir görünüşün barbarlarda bile hayret uyandırmasını nasıl açıklayabiliriz?

İçinde bulunduğumuz evreyi... ORİJİNAL EL YAZMASINDA EKSİK SATIR... olarak, kadim özün kendini henüz varolan olarak duyumsadığı bir dönem olduğunu söylemek aceleci olmaz. Bunu en net biçimde anlamak için, burada incelediğimiz şeyin tek bir özsel var olan (*Das Existierende*) olduğunu söylemeliyiz; varolan bu öze özne, varlık da nesne olarak aittir; bu üçü tek tek her birinde mevcuttur ve birbirinden ayrılamaz.

IV. TEKBENCİLİĞİN DEHŞETİ

En yüce yaşam, şimdiki evrede kalamaz, çünkü Tanrı bile tanrılığın yalnızca kabuğudur. Her şeyin içinde gerçekten var olan, ne kadar saklı da olsa, her zaman ilk başlangıcın kadim saflığıdır. İlk etkin irade aslında onun varoluşunun zemininden[26] başka bir şey değildir. Kadim saflık kendinde ne özne ne de nesnedir, ancak etkin irade tarafından her ikisi birden koyulur. Yine de esasında özsel birlik olarak kalır. Hissedebildiği ve kendini hissedilir kıldığı (bu metaforik ifadelerimize arada sırada izin verilmeli) bir yaşama geçmekten keyif alsa da yakında kendi özünün birliğini yeniden hissedecektir. Gerçekten de yakında onu çok daha derin ve yoğun biçimde hissedecektir, çünkü doğası, içinde bulunduğu karşıtlığa aykırıdır. Artık hem kasılma iradesinin haşinliğine hem de ortaya çıkan kendi öznelliğine karşı asıl doğasının ılımlılığını hissetmektedir. Öznelliğinde hâlâ birlik olsa da artık o yalnızca ileriye genişleyen dingin, hassas birlikten çok

26. Varoluş ile varoluşun zemini ayrımı için bkz. Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*.

farklıdır; artık etkin ve bir araya toplayan bir birliktir. Ama öznelliğinin yanında en çok da, etkin bir ikilik olarak karşılaştığı ve hiç hazzetmediği kendi varlığına karşıttır, çünkü doğasını takip ettiği sürece dışarıya doğru genişlemeye ve yayılmaya çalışsa da kendini bu varlıkta (*Sein*) kasılmış ve kıstırılmış olarak bulur.

Bu nedenle aslında ne özne ne de nesne olmayı talep eder, aksine her ikisinden kurtularak dingin, ılımlı birlik olarak özgür olmak ister.

Bu, bütün yaşamın yazgısıdır: Yaşam, kavranılabilir olmak için kendini kısıtlamaya çalışır, kısıtlılığı genişliliğe tercih eder. Ama kendini kısıtladıktan ve bunun nasıl bir şey olduğunu deneyimledikten sonra tekrar açıklığa dönmek ister. Kendini daha önce ikâmet ettiği dingin hiçliğe dönme özlemi içinde bulur. Ama bu imkânsızdır; bunu yapması için kendi kendine bahşettiği yaşamı yok etmesi gerekir.

Aynı şekilde, ilk etkin irade tarafından varoluşun içine sokulan kadim saflık da serbest bırakılmak ister. Etkin irade, özne ile nesneyi tek bir varlıkta birleştirmiştir ve bu eylemle varoluş meydana gelmiştir. Bu nedenle bu ikisinin sessizce ayrılması talep edilir ve bu talep, etkin iradeye de huzur vermez. Bu irade basitçe tek bir varlık (*Wesen*) değildir, o, sevgi ve öfkenin eşit ağırlığa sahip olduğu çifte varlıktır. İçinde sevgiyi hissettikçe ve onu iradesinin nesnesi haline getirdikçe o da ayrılmayı diler. Ama bu gerçekleşir gerçekleşmez, öteki irade ya da kendilik iradesi, güçlerin ayrıldığını hisseder ve dehşet içinde varoluşunu kaybedeceğinden korkarak yeniden her şeyi geri, bir araya toplar.

Demek ki varoluşun iradesi, bu öteki iradeyi bırakamaz, çünkü o iki iradenin merkezini oluşturduğu ölçüde bir edimselliğe sahiptir. Böylece kendi içinde bir çatışma başlar; sürekli ileri genişleme ve geri kasılma devam eder, yani bir yanda ayrılmaya çalışan sevgi ve diğer yanda her şeyi yenden toplayan kendilik iradesi. Aralarında savaşan bu iradelerin mücadelesi sonucunda varoluş iradesi özgür olmaktan çıkar ve deyim yerindeyse, tanrılığın yüreğinin atmaya başladığı ilk nokta olur. Bu yürek, aralıksız kasıl-

ma ve gevşeme içinde huzur arar ama bulamaz. İçinde bulunduğu durumun zorluğu ve dayanılmazlığı arttıkça, bu güçlükten kurtulmayı ve özgürleşmeyi gittikçe daha çok ister.

Genişleme sürecinde, varlık ve onunla birlikte çatışma birlikten kopar ve irade serbest kalır; ama yeniden bir olma sürecinde birlik yeniden kurulur. Her seferinde varlığa doğru yeniden geri çekilir, aynı zamanda kendisini varolan olarak her seferinde yeniden koyar. Bu istemsiz bir harekettir ve bir başladığında kendi kendine devam eder. Her kasılmada etkin irade, ilk irade olan sevgiye duyarlı hale gelir ve tekrar genişleme başlar; ama ayrılma tekrar başladığı an, varoluş arzusu olarak öteki irade yeniden uyarılmış olur; ama varoluş, her iki iradeye birden dayandığından, genişleme hemen kasılmaya dönüşür. Buradan bir çıkış yolu yoktur.

Birlikten çatışma doğduktan sonra, iki kökensel irade kendilerinin ayrıldığını ve karşılıklı bağımlılık ilişkisinde olduklarını fark ederler. Varlıkta olumlayıcı ve genişleyen kuvvet edilgin davrandığından, sınırlamalardan kurtulmaya çalışan da aslında bu kuvvettir. Ancak, varlık yeniden varolanla bir olmaya çağrıldığında, yani yeniden varlık olarak koyulduğundan, her iki kuvvet de kendilerini bir arada tutan ve reel kılan ortak bir varlık ararlar.

Başka bir deyişle varlığın içinde de ayrılma ve birleşme hareketi vardır; dahası, varolan ve varlıkta ayrılma, varlığın içinde ayrılmayla koşullanır.

Varlığın içindeki kuvvetler ayrıştıkça özgürleşirler ve böylece nesnelliğin içinde kendiliğin ilk yaşamına yol açarlar.

Yaşamın bu en eski kendi kendine oluşumu, Tanrı'nın sürekli dile getirilen en eski, ebedi doğasıdır; Tanrı'nın bu doğası, ancak sürekli nefes alıp vermeyle yaşam bulur.

Sevginin iradesi, kuvvetleri ayırarak yaşama hak ettiği varlığını bahşettiğinde, öfkeyle dolu öteki irade var olma hakkını kaybeder. Bu ayrılmayla özgürlük bir şimşek gibi çakar. Ama öteki irade, ayrılan kuvvetleri geri çağırır ve bu sefer sevgi, onlar üzerindeki hükmünü kaybeder, böylece açıklık yeniden kapatılır. Bu şekilde ebedi doğanın yaşa-

mı, yaşam ile ölüm arasında sürekli bir gidip geliş haline gelir. Bir iradede yaşam bulurken, diğerinde ölür. Kendi varlığını kazanmak için birliği yok eder, ama sonrasında kendi varlığını yeniden kaybeder. Bu aşamada kendi başına duran bir varlıktan söz edilemez, bütün üretim tanrısal bir beliriş gibidir; ve bu beliriş çelişkiden doğduğundan ne kendisi kalıcı olabilir ne de kalıcı bir şey üretebilir.

Genişleme tinselleşme, kasılma maddeleşmedir. Bu evrede madde kendi sonlu şekline ulaşmaya bir adım daha yaklaşır. Varlık ile varolanın bir olduğu en baştaki durumun dingin sükûnetinde bu nitelikler arasında bir çatışma yoktur; orada maddi olan tinseldir, tinsel olan da maddi. Ama burada madde kendini kararsız bir durumda, deyim yerindeyse tinsel ile maddi arasındaki aktif bir mücadelenin ortasında bulur.

Nesnel olan bir önceki evrede kendisini tinsel-maddi varlık olarak gösterirken, şu ânın bir derece daha maddiliğe kaydığını söyleyebiliriz; bu bağlamda, kadim özün varlığının içinde tinsel olana direnen, karanlık, kendi içinde kapalı bir maddeyi varsaymamız gerekir. Cisimleri üreten bir araya toplama kuvveti, tam da bu noktada tinselleştiren güce etkin biçimde karşıt olur: Bu şekilde etkide bulunarak, maddeyi tinselliğe karşıt olarak üretir; ama elbette bu da kalıcı bir doğum değildir.

Ayrılma ile birleşme arasındaki durum, biri ya da öbürüne karar verilemediği için bir mücadeleye dönüşür. Varlığın başlangıç durumunda iki kuvvet, uyumlu bir oyun içinde, barışçıl ve karşılıklı bir uyarım halindeyken, şimdi hiç durmadan hem birbirlerinden ayrılırlar hem de aynı hızla geri dönerler, bu nedenle de şiddetli bir çatışmanın içine düşmekten kurtulamazlar. Her yeni birleşmeden koparlar ve ardında birbirlerine karşı yoğun bir tiksinti duyarlar; artık birbirlerini birleşmek için değil dövüşmek için ararlar. Olumsuzlayan kuvvet birlikten, olumlayan kuvvet ise ayrılmadan yanadır. Her iki kuvvet de kalıcı bir zafer kazanamaz. Bazen kazanır, bazen kaybederler.

Burada farklı evreleri görmemiz önemlidir. Çatışmanın başlangıcında kasılma kuvveti pek altta kalmaz ve genel olarak genişlemeye baskın gelir. Ama çatışma henüz bütün

şiddetiyle başlamamıştır. Süreç içerisinde ayrılma kuvveti gittikçe şiddetlenir, böylece durum eşitlenir ve kasılma kuvvetini aşma tehdidi başlar. Bu aşamaya gelindiği anda, her geri dönüşte gittikçe güçlenen ayrılma ile her seferinde daha az direnç gösteren kasılma arasındaki mücadelede bir kırılma gerçekleşir. Her ikisinin ortasında duran madde sonunda tamamen parçalanır, en küçük parçasına kadar un ufak olur, bunun sonucunda da bir zamanlar kendi içine kapalı olan varlığın birliği kaos halinde dağılır.

Ayrılma ile birleşme arasındaki mücadele, iki boyut arasındaki mücadele olarak da görülebilir. Her şeyi sürekli merkez noktaya toplayan kasılma kuvveti ilk boyutu koyar; bu boyutta hiçbir çeşitlilik, özgürlük ya da karşılıklı bağımsızlık olmaz, burada yalnızca kırılmaz birlik ve tüm tikelliği baskılayan zorunluluktan ibarettir. İkinci boyutu meydana getiren kuvvet devreye girerek ilk kuvvetin içe kasılmasını durdurur ve onu kırar, böylece ilk defa şeyler arasında ayrım olanaklı olur, sonunda birbirleriyle bütünün içinde etkileşim halinde olan özgür ve bağımsız organların yaşamına yol açılır. Genişleyen kuvvet kendini, hâlâ kendisine tutunan kasılma kuvvetinden özgürleştirir ama kasılma kuvveti yine de ona tutunduğundan sonunda birlik parçalanır ve her yöne doğru bir saçılma olur; böylece hepsi merkez noktadan uzaklaşan ama yine de kasılma kuvveti tarafından tutulan tekil merkezler oluşur ve birbiriyle çekişen kuvvetler tarafından sürdürülen bu yeni merkezlerin kendilerine özgü ve bağımsız yaşamları varmış gibi bir durum ortaya çıkar.

Burada çarpıcı olan, doğada her bağımsız yaşamın, ya kendi merkez noktasının ya da kendisinin dışındaki bir merkezin etrafında hareket ederek başlamasıdır. Bunu hem en büyük hem de en küçük şeylerde, örneğin evrenin derinlerde saklı birliğinin kendisini ilk defa gösterdiği gezegenlerin döngüsünde ya da organik doğanın tohumları diyebileceğimiz, gözle görülmeyen mikroskobik organizmaların döner hareketlerinde görebiliriz. Dürtüsel dönme etkinliği, ilk biçim olarak kendini gösterir ve her türlü bireysel yaşam formunu da açığa çıkarır. Kendi eksenlerinde ve orta noktalarında akıl almaz bir hızla

dönen gezegenlerin ilahi kaosunu, yosunların ya da bu tür deniz canlılarının denizdeki kaosuyla karşılaştırmak da bu ilişkiyi görmenin bir başka yolu olabilir. Kan dolaşımı, içsel olarak koyulan ve yüce kuvvetlere tâbi kılınan kaosu, genelde ve tikeldeki bu kadim hareketi muhafaza eder. Doğa her zaman bir üst aşamada huzuru arar, sanki yalnızca bu döngüsel hareketten kurtulmaya, birbiriyle sürekli çatışma halindeki güçleri ayırmaya çalışmaktadır. Kimsenin gerçekten anlayamadığı eklem mucizesi gibi, çatışan güçler kasılan ve gevşeyen kaslar gibi, özgür bir harekete tâbi kılınmıştır; su arama çubukları gibi, biri içeriye, öbürü dışarıya doğru olsa da, kuvvetler belirli bir iradeyi döngüsel olarak izlemeye devam eder.

Madde, sürekli kendi içine doğru hareket eden döner çarkta en son haline hazırlanır. Sürekli tekrarlanan ayrılma ve birleşmeyle kuvvetler gitgide karşılıklı duyumsama kapasitesi kazanır. Doğası gereği etkin olmaması ve tâbi olması gereken kasılma kuvveti, karşıt kuvvetle etkileşime geçtikçe tinsel ve etkin bir nitelik kazanırken, bunun karşılığında, tinsel doğasının aksine diğer kuvvet gittikçe edilgin ve tâbi konuma bürünür. Bu şekilde bir kuvvet diğerini sonsuza dek şekillendirir, her ikisi için de duyumsama ve tasarımlama kapasitesi sağlanır.

Tüm fiziksel niteliklerin belirişi bir titreşim olarak anlaşılmalıdır; çünkü her iki kuvvet nasıl varlıkta birleşiyorsa, hem varolan hem de varlık birliğe geri çağrılır ve Bir olarak koyulurlar; nesnel olan da dışsallığa açılmaya hazır gibidir, ama bunu henüz yapamaz.

Bu çerçevede nesnelliğin içindeki mücadelenin tinsellik ile maddilik arasındaki mücadele olduğu söylenebilir. Diğer yandan varlık ve varolan arasındaki mücadele ise, içsellik ile dışsallık arasındaki bir mücadele olarak anlaşılabilir.[27]

---

27. Bir yanda içsellik ya da varolan, diğer yanda dışsallık ya da varlık arasındaki mücadele ya da çekişme, aynı zamanda öznellik ya da nesnellik arasındaki çekişmedir. Bunun günümüzdeki en yalın örneği, sinirbilimdeki bilinç tartışmasıdır. Bilinci (içselliği) beyne (dışsallığa) indirgemeye çalışan nesnel bakışı, bunu yaparken içsellikten yola çıkar. Aslında her ikisi de birbirine düğümlenmiştir. Bu konuda güzel bir açıklama için bkz. İngilizce çevirmenin 77. dipnotu, s. 221.

Ama şimdi bu çatışma içinde var olan özün iç yaşamına göz atmaya cesaret etme zamanı.

Ayrılma ve birleşmenin sürekli karşıklı dönüşümüyle, varlığın iç yaşamı, dışı gibi çelişkilerle delik deşik olmuş olmalıdır, tıpkı organik kuvvetlerin şiddetli ve kaotik hareketlerinin bir organizmanın iç yaşamını da etkilemesi gibi.

Her türlü yaşam, gelişimi boyunca varlıkla çelişkiye düşer ve canlının başlangıçtaki uyumunu bozar, bu da canlıya ıstırap ve acı verir. Bir hastalığın insan yaşamının gelişimini, hem fiziksel hem de ahlaki anlamda nasıl durdurduğunu hatırlayabiliriz. Acı zorunlu ve evrensel bir şeydir, özgürlüğe geçişte kaçınılmaz uğraktır. Kökensel varlığı da gelişime başladığı andan itibaren, ıstırap çeken bir şey olarak betimlemekten kaçınmayacağım. Istırap, evrensel yoldur, yalnızca insanlar için değil, yaratıcı için de bu böyledir. O, yarattıklarını da kendi gittiği yolda götürür. Bütün acılar yalnızca varlıktan gelir; her öz kendini önce varlığa kapatmak ve ardından bu varlığın karanlığından kurtulmak zorunda olduğundan, ilahi özün acılardan muaf olmadığını düşünmek gerekir. İlahi öz, özgürleşmesinin zaferini kutlamadan önce ıstırap çekmelidir.

Böylece ilk evrede özün varoluşuyla (*Dasein*) barışçıl birliği, yaşamın ilk hali her yerde kesin olarak sona erer. Başlangıçta uyumlu olan kuvvetler de bu evrede ayrışırlar; varolanın varlıkla birliği içselleştikçe, varolan olarak varoluş, varlığın içindeki yarığın büyümesinde daha çok rol oynar. Ama burada birbirinden ayırmamız gereken evreler vardır. Kökensel varlığın hem içsel hem de dışsal yaşamında, başta nazik olan hareketler giderek şiddetlenir. Kasılma kuvveti genişleme kuvveti üzerinde egemenlik kurdukça, ortaya çıkan çatışma tarafından uyarılır, kör ve bilinçsiz bir şekilde eyleme geçer. Eğer rasyonel ruh bir etkide bulunmazsa, bir düşte bulunan kuvvetlerin oyunu gibi, bu kuvvetler kendi başlarına davranırlar ve birliğin önünü alamadığı güçlü, kudretli ve korkunç doğumlar gerçekleşir. Başlangıçtaki durumda hassas bir içsellik ve sezgi varken, iç dünya ışıkla doluyken, kutsal ve kâhince görüler parıldarken, şimdi ilk var olan öz çatışmayla sarılmıştır, çok uzak bir geçmişten

gelen bunaltıcı düşlere gebe gibidir. Çatışma büyüdükçe, vahşi fanteziler içsel yaşamına nüfûz eder, böylece kendi doğasının tüm dehşetini iliklerine kadar hisseder. Şimdi dümeni eline alan his korkudur; bu, birbiriyle çekişen yönlere dağılmış, nereye gideceğini ya da bu durumdan nasıl kurtulacağını bilemeyen varlığın durumudur. Bu sırada çözülme devam eder ve kuvvetler, kasılma kuvveti artık varoluşunu kaybetmekten neredeyse korkana dek ayrılırlar. Kuvvetler güçlendikçe, varoluş iradesi daha da körlemesine davranır. Kuvvetler birleşme çabasına girdiklerinde, bunu öylesine saplantılı, körlemesine ve bilinçsiz yaparlar ki, varlığın içindeki bu kuvvetler daha da ayrışır ve varlık ile varolan arasındaki yarık açılarak, özgürlük ya da kadim saflığın özü, kavurucu bir parlaklıkla ortaya çıkar. Bu, elektrik sürecinde olan biten şeye benzer. Ayrı kuvvetler önce birbirine sürtünüp sonra ayrılınca bir kıvılcım meydana gelir. Olumsuzlayan iradenin kör hiddetine karşı kadim saflık, içinde özgürlüğün, tinin, anlama yetisinin ve ayrışmanın barındığı özsel birliktir. Kasılmanın içindeki kör irade, özgürlüğün bu kıvılcımını yakalayıp kendinin kılmak ister, böylece özgürce yaratan bilinçli bir irade olacak, kargaşadan ve karşıtlıktan kurtulacaktır. Bu irade kendisini yaratan kadim saflığın özsel birliğiyle, yani anlama yetisi ve tinle iletişime geçmek istemektedir. Ama bu kör irade özgürlüğü yakalayamaz, çünkü onun tini yakalanamaz, üstesinden gelinemez güce sahip bir tindir. Bu nedenle bu irade, onun görünüşü karşısında korkuya kapılır (Kadim saflıktan korkar, onda kendi doğasını görür. Bu saflığın ılımlılığının kendi haşinliğinden çok daha güçlü olduğunu bir şekilde hisseder). Tini bir anlık gördüğünde onu körlemesine, ne yaptığını fark etmeden yakalar. Ürettiği her şeyde, sanki bu şekilde ona tutunabilecekmiş gibi, onu taklit eder. Ama bu iradenin kavrayışı bir yabancı gibidir, bilincin tamamen karanlık gecesi ile kendini bilen tinin arasında salınmaktadır. Bu bir tür deliliktir, içsel çekişmenin ve çelişkinin en yüksek durumudur.

Eskiler boşuna ilahi delilikten bahsetmez.[28] Bizim de gözlemlediğimiz kadarıyla, içsel doğanın dışsal imgesi olan gözle görülür dingin doğa (içsel olanın dışsal imgesi), tine yaklaştıkça dengesini kaybetmeye başlar. Doğadaki bütün şeyler kendi içinde düşünüşten yoksun gibidir, ama ayrılma ile birleşme ya da bilinç ile bilinçdışı arasındaki savaşın son dönemine ait yaratıklar, sarhoşluğa yakın bir haldedirler, deyim yerindeyse onları delilik yönlendirmektedir. Dionysos'un arabasının aslanlar, panterler ve kaplanlarca çekilmesi tesadüf değildir, çünkü doğa, kadim özün içsel görünüşüne dalarak bu vahşi coşkunun deliliği içinde kendini kaybetmiştir; eski insanlar, doğa dini altında düzenledikleri Bakkhüs orjilerinde işte bu coşkuyu kutluyorlardı. Sürekli çılgınca dönen çark[29] ve onun döngüsel bir dürtü içindeki güçlü ve korkunç kuvvetleri, diğer antik geleneklerin dehşet verici Tanrı'ya tapınma törenlerinde yeniden üretilmiştir, örneğin büyüleyici ya da yürekleri parçalayıcı olabilen vahşi ve sağır edici bir müzik eşliğinde, demir tekerlekli arabasında resmigeçit yapan kadim annenin sarsıcı törenlerinde olduğu gibi. Tinselliğin ve fizikselliğin mücadelesinde bir ses ve tını yükselir, işte bu nedenle başlangıçtaki doğanın ve hareketinin imgesini yalnızca müzik sunabilir bize. Müziğin özü döngüsel bir harekette yatar, basit bir tondan başlayarak olağanüstü çeşitlemeler yaratır, ta ki başladığı yere giden yolu tekrar bulana kadar.

Bu durumun betimlemesini, kökensel varlığın tekil kuvvetlerinden yola çıkarak aktarmadık, tamamen kendi kuvvetleri aracılığıyla ve tamamen kendi başına gelişen bir doğanın evrensel yazgısını tasvir ediyoruz burada. İnsan insana yardım eder, Tanrı bile insana yardım eder. Ama hiçbir şey kökensel varlığa[30] yardım edemez, onun dehşet verici yalnızlığında her şey kaybolup gider. Bu yüzden kökensel varlığın, kendi kaotik durumuyla tek başına mücadele etmekten başka seçeneği yoktur.

---

28. Burada belki Platon'un *Phaidros* diyaloğunu hatırlayabiliriz.
29. (Alm.) *Das Rad*. Henüz yaratılışla doğrusal hale gelmemiş, döngüsel hareket, döngüsel zaman.
30. (Alm.) *Urwesen*. Varlık ile varolanın kökensel birliği. İlk ya da kökensel öz/varlık.

Betimlememizin hakikatinin en güçlü onayı şuradan kaynaklanır: O başıbozukça dönen doğum çarkı, o vahşi ve kendini parçalayan delilik, bugün bile şeylerin en derininde bulunmaya devam etmektedir; yalnızca artık kısmen kontrol altına alınmıştır, doğanın ve ürettiği her şeyin gerçek kuvveti olan yüksek bir anlama yetisinin ışığı aracılığıyla kötü şöhreti silinmiştir.

Günümüzde bu betimlememizin nasıl yankılanacağını hayal edebiliriz. Öncelikle, sistemimizin doğanın pagancı yorumlanışı olduğuna ilişkin eski suçlamanın gündeme getirileceğini söyleyebiliriz. Ancak dikkatli okur, varlığın bu en eski dönemine ait betimlememizde, Tanrı kavramını dikkatli kullandığımızı, daha önceki sunumlarımızdaki gibi onu doğrudan zikretmediğimizi fark edecektir. En eski kökensel öz olarak kadim saflığı ise Tanrı'nın üzerinde yer alan ve onun tanrısallığını oluşturan bir şey olarak ele aldık. Sonunda ortaya çıkan fiiliyatı ise Tanrı olarak nitelemekten kaçındık.

Peki bize göre bu ilk ortaya çıkan durum nedir? Genel olarak ele alındığında, onun Tanrı'nın tohumu olduğu söylenebilir, henüz edimsel olmayan ama olanağına ya da kuvvetlerine göre bir Tanrı. İçe kıvrılma nasıl açılarak gelişmeyi önceliyorsa, böyle bir tohum ya da potansiyel durum, evrim sürecindeki bir Tanrı'yı öncelemelidir.

Doğanın bu önceliğine itiraz edenlere, Tanrı'da bir doğa bulunduğuna da itiraz ediyorlar mı diye sormak istiyorum. Eğer öyleyse Tanrı anlayışlarını kaynaksal özün kadim saflığıyla, saf tanrılıkla sınırlandırmaları gerekecek, çünkü tüm varlıkların üzerinde yükselen ebedi özgürlük olarak bir tek onun doğası yoktur. Ama kaba bir şekilde bu ilkeyi, sıradan anlamıyla hiçlik olarak niteliyorlar. Peki o zaman onların Tanrı'sı nerede?

Saf tanrılığa sırtlarını dönmelerine rağmen, Tanrı'nın edimsellik, varoluş ve yaşam gibi niteliklere sahip olduğu konusunda bize güvence vermek istiyorlar. Ama bizi ikna etmek için, Tanrı'nın da içinde bir doğa olduğunu kabul etmek zorundalar. Edimselliğin olduğu yerde doğa vardır ve bir araya toplama kuvveti vardır; derinlik ve örtüklük vardır.

Kendileri de çok uzun süre "Tanrı kendi varoluşunun zeminidir" ifadesini kullanmadılar mı? Zemin burada yalnızca bir sözcük müydü, yoksa gerçek bir şeyi mi ifade ediyordu? Eğer yalnızca sözcükse, kavramları felsefeye dahil ederken onların herhangi bir anlam yüklenmeden kullanılmasını reddediyoruz. Eğer gerçek bir şeyse, zemin olarak Tanrı ile gerçekten varolan Tanrı arasında gerçek bir ayrım olduğu sonucuna varmamız gerekiyor. Ayrıca Tanrı'nın kendisine ait olan niteliklerin, zeminine ait olan niteliklerle aynı olamayacağını da kabul etmemiz gerekiyor. Bunun sonucunda da şu ortaya çıkar: Eğer Tanrı özgür, en yüksek derecede canlı ve zeki bir varlık olarak kabul edilmek zorundaysa, zemin olarak Tanrı'nın özgür, bilinçli ve zeki olduğunu kabul edemeyiz. Çoğu insan bu niteliklerin tersini fiziksel bir şey olarak ele aldığından, onlara, bu fikirden hoşlanmasalar da, farkında olmadan Tanrı'da fiziksel olanın (potansiyelin) önceliğini varsayıp saymadıkları sorulabilir.

Bugünkü felsefenin en büyük eksikliğinin orta kavramların eksikliği olduğu kolayca gözlemlenebilir. Örneğin bu eksikliğin sonucunda, ahlaki olarak özgür olmayan hemen mekanik olarak ele alınmaktadır. Tamamen varlığa kavuşmayan ya da varolmayan, yalnızca bir hiçlik olarak yok sayılmaktadır, tıpkı akıl edilebilir olmayanın, tamamen anlama yetisinden yoksun sayılması gibi. Oysa orta kavramlar son derece önemli kavramlardır, çünkü felsefede sahici anlamda açıklama güçleri vardır. Yalnızca çelişmezlik ilkesine uygun olarak düşünen, Sofistler gibi argüman kurmada ustadır, ama aynı kişi, iş en uçlarda bulunmayan hakikati bulmaya geldiğinde beceriksizdir.

Belki de sorunun kaynağı için çok derinlere inmeye gerek yok, basit bir tarihsel örnek yeterli olabilir. Spinoza'nın Tanrı'da bir doğa olduğundan söz ettiğini hatırlarsak, bizim sistemimize karşı çıkanlar, birinin aynı şeyi tekrarlamadan benzer bir şeyi ileri süremeyeceğini düşünüyor olsa gerek. Özellikle Spinoza'nın sisteminin rasyonel tek sistem olduğuna ikna olanlar böyle varsayıyor olmalı. Evet Spinoza gerçekten de çok ciddi bir değerlendirmeyi hak ediyor. Onu sözünü ettiğimiz bu konular bağlamında reddetmek

şöyle dursun, kendisi felsefi öncümüz ve öğretmenimizdir. Çağdaş düşünürler arasında bir tek o, bu metinde anlamaya çalıştığımız kadim çağa ait bir hissiyata sahiptir.

Spinoza, ilk kuvvetlerin güçlü dengesini bilmektedir. Onları uzamsal genişleme (esasında bir araya toplama kuvveti mi?) ve düşünme (uzamsal genişlemenin aksine bizim sözünü ettiğimiz genişleme mi?) kuvveti olarak konumlandırmıştır. Ama onların yalnızca varoluşsal (*Existentiell*) denkliğini bilir. Bir ilkenin diğerine doğası ya da özü gereği tâbi olup olmayacağı üzerine düşündüğü şüphelidir. Bizim görüşümüzde de böyle bir eşitlik olduğunu öne sürenler, düşüncemizde Kuvvet (*Potenz*) kavramının ne kadar önemli olduğunu fark etmemişlerdir. Bizim düşüncemizin esas özelliği bu kavramdır ve onu Spinoza'nın düşüncesinden tamamen ayırmaktadır. Eleştirmenler bizim görüşümüze göre Tanrı'nın doğasının, onun varoluşunun yalnızca ilk Kuvveti (*Potenz*) oluşturduğunu görmüyorlar mı? Spinoza'nın kuvvetleri, birbirlerine karşıt olarak konumlandırılmadıkları için, birbirlerine karşı kayıtsız ve etkisizlerdir, birbirlerini herhangi bir şekilde tahrik edemezler. Bu nedenle onun tözü, kendini yükseltmek ve geliştirmek yerine, ebedi aynılıkta kendi içine kapalı kalır. Spinoza'nın tözü bizim için de her iki esas kuvvetin birliğidir, ama bizim öğretimizde bu, yalnızca varoluşun zemini ya da ilk edimselliktir. Bu şekilde o, ebedi gizlenmedir; hiçbir zaman etkin bir rolü olmaz, kendini hiçbir zaman bir varolana dönüştüremez. Başka bir deyişle, Spinoza, çoktandır söylendiği gibi, katıksız bir realisttir. Bu son derece şaşırtıcıdır, özellikle çağdaş sistemlerin hepsinin kendilerini doğanın gerçek dünyasından nasıl soyutladıklarını düşünürsek.

Görüşümüze getirilen bir başka itiraz, görünen doğaya çok fazla değer vermemizdir ve maddenin içinden çıktığına tanık olduğumuz kuvvetleri sahici ebedi kuvvetler olarak tanımamızdır. Aslında en büyük antik düşünürlerden çok da farklı bir şey söylemiyoruz, ama söylediğimizi daha kesin, açık ve seçik söylüyoruz. Şöyle ki: Bu düşünürler, yalnızca düşünülen arketip idelerle yetinmişlerdir; oysa biz, çoğunluğun düşündüğü gibi,

çekme ve itme kuvvetleri, ateş ve su elementleri, şimşeğin gücü ve ışığın zarifliğinin, etrafımızdaki görünür dünya oluştuktan sonra ortaya çıktıklarına inanmıyoruz. Hayır, bizim görüşümüze göre, bu kuvvetler bizzat, evreni önceleyen kökensel varlıkta da vardı. Bunu anlatmak için kullandığımız ifadeler, bazılarının iddia ettiği gibi mecazi değil, tam olarak denilen şeyi ifade etmektedirler. Gelişmenin burada betimlenen iki ana evresi, hem organik hem de fiziksel doğanın genel özelliklerinden alınmıştır. Deneyimli kişiler, buradaki bağlantıları, kendilerine hatırlatılmadan bulacaktır.

Peki, maddede herkesi rahatsız eden ve onu aşağılarda görmelerine neden olan nedir? Sanırım onları asıl rahatsız eden, maddenin tevazusudur. Ama tam da maddenin kalbinde yer alan olmaya bırakma (*Gelassenheit*), onun içinde kaynaksal kadim özden bir şeyler kaldığını gösterir. Maddenin dışı tamamen edilginse de içinde saf tinsellik bulunur. Fiiliyata büyük değer versek de, içten içe onun en yüce olduğundan şüphe ederiz. İçinden Tanrı'nın çıktığı öz, kadim saflığın ışımasıdır, ama bu, hiçbir şey üzerinde etki etmez. Zarif duyarlılık ve alımlılık, edimsellik ve fiiliyattan önce gelmektedir. Organik doğada da dişinin erili öncelemesi için pek çok neden vardır; en azından en eski cinsiyetsiz bitki ve hayvanların yaşamına dayanarak bunu söyleyebiliriz.

Her sistemin kendi esas ilkelerine göre değerlendirilmesi gerektiği varsayılır. Ama burada ilkenin ne olduğunu ve nasıl işlediğini de sormak gerekir.

Her gelişim, kendini geliştiren öznenin kendi içinde birliğini varsaydığı ölçüde, her sistemin bir öznesi, kendini içinden geliştirdiği bir canlı merkezi vardır. Ancak bu şekilde ele alınan bir ilke için sağlam bir kavram bulmak zordur. Kavramın sürekli hareket halinde olduğunu, devamlı geliştiğini ve yoğunlaştığını düşünürsek, bir kavramın her zaman ancak bir evresini yakalayabiliriz. Canlı bir şey olarak o aslında Bir değil, Çoktur. Bu gözlem bizi, bilimin hiçbir canlıda bir noktada durup o canlının tamamını kavrayamayacağı görüşüne götürür. Gelişmekte olan bir öznenin kusursuzca gelişmiş bir kavramını sunmak

için, tüm bağlamın nasıl geliştiğini görmek için beklemek gerekecektir. Bu özne hem ortadadır, hem sonda hem de başlangıçta; ama bunların hiçbirinde aynı değildir; tekil bir şey değil, bütünün içindeki bir ve her şeydir. Bu nedenle, böyle bir gelişmenin öznesinin her kalıba girdiğini söylerek eleştiren kişi, aslında kendisi anlamasa da, demek istediğimize yakın bir şey söylemiştir.

Bir sistemin genelde olanaksız olduğunu sık sık duyarken, sistem sözcüğünden ne anlaşıldığını çok az duyuyoruz. Eğer sistemden, kendi içinde kalıcı nesnel ve değişmez bir varlığa işaret eden kapsayıcı bir ilkeler bütününü anlıyorsak, o zaman doğa tarihi denilen şeyin betimlenişi, tüm sistemlerin prototipi olurdu. Diğer yandan, eğer sistem deyince her biri kendinde ve kendi içinde doğru önermeler bütününü anlıyorsak, o zaman kimse onu bu şekilde düşünmese de, en mükemmel sistem herhalde geometri olurdu. Felsefenin canlı sistemini düşündüğümüzde ise, bambaşka bir şey söylememiz gerekecektir: Böyle bir sistemde her bir önerme, önerme olarak telaffuz edildiği anda yanlıştır. Örneğin şu önermeyi ele alalım: Kökensel varlık, özne ile nesnenin mutlak özdeşliğidir. Bu önerme, kendi içinde bir hakikati varmış gibi ifade edilirse, besbelli yanlış bir önerme olur, çünkü aynı ilk varlık, başka bir bakımdan ancak etkin birlik ya da başka bir bağlamda da özne ile nesnenin edimsel karşıtlığı olarak anlaşılabilir. İlk önermenin tersi de kendi içinde yanlış gibi görünmektedir: Kökensel varlık, özne ve nesnenin bir olmayışıdır. Bütünün canlı bağlamındaysa, bu formülasyonların her biri doğru olabilir. Bu nedenle şöyle bir tersine çevirme yapabiliriz: Sistemin dışındaki her ilke yanlıştır. Yalnızca sistemin içinde, yalnızca canlı bütünün organik bağlamı içinde bir hakikat olabilir.

Sözcüğün kötü anlamıyla sistem, her zararlı şey gibi durağandır, gelişmeye, zenginleşmeye ve şeyleri kavramaya gücü yoktur. Bu bakımdan farklı sistemler arasındaki farklar, her birinin belirli bir noktada durmasından kaynaklanmaktadır; bu noktanın kendisi yanlış olmayabilir ama orada çakılı kalınması hatadır. Kapsayıcı bir sistemdeki bütün ilkeler, her zaman geliştirilip olgunlaştırılabilir.

İlke kavramı genellikle bu yüksek anlamıyla ele alınmaz. Çoğunlukla yalnızca başlangıç noktasına işaret edilir. Oysa bir bütün olarak doğa, başlangıçtakinin doğasına göre yorumlansa bu ne kadar yetersiz ve hatta sapkın bir bakış açısı olurdu. Biz de böyle değerlendirirsek, gelişimini burada takip ettiğimiz şeye hangi bakış açısıyla bir ad vermemiz gerekirdi?

Bütündeki mutlağa, kadim saflığın ilk özüne bağlı olanlar, bu saflık ilkesi kendini tek sahici varolan ya da ideel olarak aşamalı bir gelişim içinde serimlediği ölçüde, genel olarak bu sisteme İdealizm adını verme eğilimindedirler. Ben de kendime bu özü, onu fiilî olarak var olanın ilkesinden ayırmak için mutlak-ideel olarak adlandırma izni verdim. Bu bakış açısından bütün de Mutlak İdealizm olarak adlandırılabilir.

Ancak bu adlandırmada sorunlu ve yanlış anlaşılmaya açık bir yan olduğunu da kabul etmek gerek; çünkü kendi içinde saf özsellik ne ideel ne reeldir. Kendi içselliğinde en saf ideel olsa bile, dışarıdan bir bakış açısıyla onun hiçbir etkisi olmadığını kabul etmemiz gerekir. En saf edilginlik olarak aslında reel olanın doğasına benzer.

Bu nedenle eğer tanımlamayı bu en yüksek noktadan yapacaksak, ona ne idealizm ne de realizm adını verebiliriz; aksine, bu tür karşıtlıkların gelişimin sonraki aşamalarında oluştuğu yargısına daha başta varmamız gerekir.

Böyle bir özsellikte başlangıç imkânı olmadığını gösterdik, bu imkân öteki ilkededir; gerçek bir başlangıç ya da sistemin temeli ancak bu ilkede bulunabilir.

Realizm ya da panteizmdeki bütün de ancak bu ilkeden yola çıkarak açıklanabilir ki çoğunlukla öyle yapılmıştır; bu gerekçelendirmeyle, tartışığımız şeyler üzerinde değerlendirme yapılabilir.

İncelediğimiz şey en eski çağ ise, realizmin idealizme önceliği vardır. Realizmin önceliğini kabul etmeyen, bir önceki gelişmeden bağımsız ilerleyen bir gelişim aramaktadır. Bu, kabuğu dikkate almadan meyvenin kendisine sahip olma arzusu gibidir. Varlık nasıl ebediyetin gücü ve kudretiyse, aynı şekilde realizm de her felsefi sistemin gücü ve kudretidir.

Bir araya toplama kuvvetinin her şeyin gerçek etkin başlangıcı olduğunu herkes anlayabilir. Gelişimin görkemi, basitçe açılan şeylerde değil, kendi içine kapalı ve gelişmeye direnen şeylerde bulunur. Pek çok kişi, varlığın bu arkaik, kutsal kuvvetini inkâr edip onu dışlama eğiliminde, oysa ona boyun eğmeden önce sevgiyi doğuran odur.

İçsel duyuları gelişmiş ve içgörü sahibi eski düşünürler, kendilerinin içinde ve dışında ebedi bir karşıtlığın var olduğunu fark etmiş olmalılar. Kaynağı hiçbir yerde görülmeyen bu çatışma, doğanın en eski başlangıcında da bulunduğundan, bu karşıtlığın zemininin evrenden de eski olduğunu, hatta en eski varlık kadar eski olduğunu fark etmiş olmalılar. Şimdi yaşayan her şeyin kalbinde nasıl ikilik varsa, ilk yaşamın kalbinde de bir ikilik olmalıdır. Pek çok farklı aşamadan geçen bu ikilik, şimdi kendisini fiziksel ile tinsel, karanlık ile aydınlık, ateş ile su, erkek ile kadın gibi karşıtlıklarda gösteriyor. Bu nedenle en eski öğretiler, her şeye yol açan ilkenin kuvvetlerin ikiliği nedeniyle harekete geçtiğini söylerken hemfikirdir. Bu, kendi içinde birbirine karşıt iki eylem tarzı taşıyan bir varlıktır.

Günümüzde, insanlığın bu kökensel duygularından yabancılaştığımız için, ikiliğe ilişkin hislerimiz, bu ikiliği tanıma ve anlamaya değil, onu yok etmeye ya da inkâr etmeye çalışır.

Varlıktan yalnızca bize karşıt olanı, öteki ilkeden de yalnızca bir mekanikçinin onda göreceği şeyi anlarsak, elimizde ikiliğin yalnızca boş ve soyut bir ifadesi, yani varlık ile düşüncenin karşıtlığı kalır.

Böyle bir anlayışın karşısına, yenilmez bir kuvvet olarak varlığın kadir-i mutlaklığı çıkar; bu nedenle, her şeyi açıklamaya çalışan felsefe, varlıktan yola çıkmak gibi bir zorlukla karşı karşıya kalır. Bu zorluk, tüm düşünmeye karşı koyan, meçhullüğe bu eğilimin açıklanması gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Ama yine de düşünürlerin çoğu, kendilerini rahatsız eden bu şeyi ortadan kaldırmaya, onu anlama yetisinde ya da hayalgücünde çözmeyi tercih eder.

Düşünmeye pozitif ve fiilî olarak karşıt bir ilke olduğunu inkâr eden herkes, aslında bizzat gerçekliği reddet-

mektedir ve kelimenin en yaygın anlamıyla idealist olarak adlandırılabilir.

Varlığın kökensel kuvvetinin büsbütün inkârı olarak böyle bir idealizm, yalnızca bugünkü okullarda öğretilmez; ayrıca bu görüş günümüzde doğmamıştır. İnsanın her şeyi deneyen düşünme kapasitesinin yüzlerce yıl içinde aldığı yönün dile gelmiş sırrıdır.

Burada karşımıza çıkan görüş, Tanrı'nın imgesinde insanı bulmadan önce, insanın imgesinde Tanrıyı bulma eğiliminin sonucudur. Bugün insanlık diye bir kavram nasıl kendi başına ele alınıyor ve onun gelişmesi için gerekli beceriler ve kuvvetler göz ardı ediliyorsa, aynı şekilde en yüksek ideden de, onun gücünü ve kuvvetini oluşturan özellikler kendisinden koparılıyor. Sonunda Tanrı'nın felsefi betimlemesi o derece kabul edilebilir ve "insani" bir hale geliyor ki, saf ışığa dair hiçbir şey görünmüyor.

Böyle bir Tanrı, kendi içindeki derinliğe inme gücünü kaybedenlerin doğal imgesidir; bu imgenin zayıflığı, kültüre ve aydınlanmaya yönelik iyi niyetli çabasını her şeyi düşüncede çözmekle sonuçlandıran bir toplumun zayıflığına benzer; böylece karanlıkla ve kuvvetle ya da (haydi adını koyalım artık) şu barbar ilkeyle her türlü teması kaybederler; oysa olağanüstü her şeyin gerçek temelini atan o ilkedir.

Bazılarına göre, ilahiliğin başlangıçtaki ışığı dışındaki her şey onun imgesi ya da boş bir şemasıdır. Bu kişiler, bu dünyada kendini göstermek isteyen doğanın, yani bütün fenomenal dünyanın –yeryüzünün kendisi ya da kutsal metinlerde Tanrı'nın kendi görkemini süslediği yıldızlarla dolu gökyüzü– gerçekte, hiçliğin hiçliğinden, gölgelerin gölgesinden başka bir şey olmadığını iddia etmektedir. Evet, bu otoritelerin Pindarosçu bir coşkuyla bir adım daha ileri giderek, aslında bu evrenin yalnızca gölgelerin bir düşü olduğunu söyleyebileceklerini bile düşünebiliriz. Böyle bir iddiaya en iyi yanıt, sanırım Yaşlı Cato'nun Kartacalıları uyarmak için söylediği sözlerdir. Böyle bilmişler yerine, bir tane bile olsa gerçek bir hatip yeterlidir. Scipio'nun dediği gibi, "Tek güçlü olan

o, diğerleri birer gölge gibi titreşiyor" diyecekleri birini bulmalarını önneririm.

Düşünmenin hareketliliğini ve uçarılığını dikkate alırsak, en keskin kavramın çözücülüğünde ya da en tinsel düşüncenin ateşinde bile eriyip gitmeyen bir ilkeye sahip olmak ne kadar da verimlidir! Düşünmeye direnmeyen böyle bir ilke olmadan, dünya belki çoktan hiçliğin içinde çözülüp giderdi; tinin hiç bitmeyen, delifişek fırtınalarının arasında, dünya yalnızca böyle fethedilemeyen bir merkez nokta sayesinde korunur. Evet o, Tanrı'nın ebedi kudretidir. İlk var olmada, açınlamaya direnen bir ilke olmalı. Açınlamayı gerçekleştiren bir kuvvet varsa, bunun karşıtı da olması gerekmez mi? Büsbütün eylemsiz bir kayıtsızlık düşünülebilir mi? İlk edimsellikte irrasyonel, yüzleşmeye kapalı bir şey vardır ve yaratılan her şeyle çelişir; Tanrı'nın yüce kudretini oluşturan ilke işte budur. Tıpkı tragedyanın doruğunda, Prometheus'u insan sevgisi yüzünden denizin dövdüğü kayalıklara bağlayanların Zeus'un hizmetçileri Güç ve Şiddet[31] olması gibi. Bu nedenle Tanrı ile Tanrı'nın kişiliğini ayırmamız gerekir. Antik felsefenin dilinde kişilik, zeki bir varlığın açıklanamaz biçimde ortaya çıktığı son eylem ya da son Kuvvet olarak açıklanır. Kişilik ilkesi aracılığıyla Tanrı, yarattıklarına karışmak yerine onlardan ebediyen ayrılabilir. Yaratılanlara, kendi kendilerine var olmak hariç her şey aktarılabilir.

İlahi doğanın kendi içinde böyle bir ilkeye sahip olması değersiz bir şey olarak değerlendirilemez; varlığı için zorunlu olan bir şey onun için nasıl değersiz olabilir ki? Ayrıca böyle bir itiraz yanlış bir varsayıma dayanır; çünkü bu ilke, etkin biçimde şekillendiren bir ilke olarak, varolan Tanrıyı öncelemelidir. Aynı zamanda, tamamlanmış varlığın bakış açısından, kendisine tâbi bir ilke olmalıdır. Eğer bir daha yeniden eyleme geçerse, her şeyden önce bunun ilahi irade ile uyumlu olup olmadığı tespit edilmelidir.

Realizm için geçerli olan panteizm için de geçerlidir. Başlangıçtaki kuvvetler dengesinde, Bir Bütündür, Bütün de Bir. Ama bu birlik bile eylemsiz değildir; tersine,

31. İngilizce çevirmene göre Kratos ve Bia.

kökensel varlığın içindeki etkin bir kuvvet tarafından koyulmuştur. Nasıl realizm, geçmiş söz konusu olunca diğer tüm görüşlerden daha üstünse, panteizm de, karşıtları olan idealizm ve dualizme göre tartışmasız bir önceliğe sahiptir. Panteizm, Tanrı'nın içinde daha önceki, daha eski sistemi oluşturur. Ama kadim zamanın panteist sistemi, bütünün ve örtük her şeyin bir olduğu ilk durumla örtüşen bu sistem, zaman içerisinde gitgide daha çok bastırılmış ve bizzat geçmiş olarak koyulmuştur.

V. TANRI'NIN DOĞUŞU

Peki, bu durum nasıl geçmiş olarak mühürlenmiştir? Nitekim doğanın dışsallığı ve dinginliği, önceki zamanın vahşi inorganikliğine karşıt organik bir ilişki, bu durumun geçmişte kaldığına bizi ikna etmekte.

Kadim varlığın gücü dışında hiçbir şey bunu başaramaz, çünkü hiçbir kuvvet ona karşılık olamaz, onun özünün kırılamaz birliğini hiçbir şey gölgeleyemez, içinde taşıdığı güçlerin eşzamanlılığını ve kuvvetlerin denkliğini hiçbir şey hükümsüz kılamaz.

Varlığa hapsolan Tanrı kendi kendine bunu başaramaz; çünkü kendi içinde o, bölünemeyen bütündür ve aynı zamanda kendi iradesi de olan daha yüce irade, yani sevgi, onu çelişkiye ve bir çatışmanın içine sokabilir ama oradan çıkaramaz. İçinde taşıdığı hiçbir ilke bu durumu değiştiremez, çünkü hiçbir şey ondan ayrılamaz.

O halde geriye ancak şu seçenekler kalır:

Ya kökensel varlık, ne ayrılmayı ne de birleşmeyi tamamlayabildiğinden sonsuza dek bu çelişki durumunda kalacaktır ya da ayrılma, yüce iradenin ezici gücü aracılığıyla veya etkin iradenin kendi yaşamına son vermesiyle gerçekten gerçekleşecektir. İkisi de değilse, ayrılmaya çabalayan yüce irade, diğer iradenin kuvvetini ve etkisini sürdürmesine izin vererek bir şekilde amacına ulaşmak zorundadır.

İlk olasılık varsayımımıza karşıdır ve ayrıca kendi içinde düşünülemez; çünkü ebedi yıkım, ebedi kaos, ebedi ıstırap ve korku olanaksızdır; her çelişki kendi kendisi aracılığıyla sona erer. Bu olasılığın alternatifi, yani ayrılmanın

mutlak biçimde birleşmeye galip geleceğini düşünmek de olanaksızdır; çünkü bu da kasılma ilkesinin yok olması demektir. Bu şekilde başlangıçtaki kadim saflık yeniden hüküm sürer, ancak bu sefer açınlama gerçekleşmez. Ama isteği bu değildir; çünkü her ne kadar içinde bulunduğu döngünün gücünden kurtulmak istese de ona bağlı kalır, zira içinde uyanan kendini açınlama özlemi onu rahat bırakmaz; karşıtlığı ister, çünkü ancak böylece karşıtlıktan birlik olarak ortaya çıkabilir. Eğer tek amacı varoluştaki tutsaklığından kurtulmak olsa, kadim saflığın tanrılar üstü özünün, içindeki tüm habisleri her şeyi yakan bir ateş gibi yok edeceğinden kim kuşku duyabilir? Ama sevgi bunu kaldıramaz; açınlama isteği buna izin vermez. En yüce sır, varoluşun devamlılığında ve yangının sürekli bastırılabilmesinde yatar.[32] Düşündüğümüz üçüncü olasılık, yani varolma iradenin kendi yaşamına (bizzat kendi iradesine) tamamen son vermesi de mümkün değildir; çünkü böyle olması demek, her şeyin geri alınması, hatta başlangıcın yok edilmesi, tüm sürecin geriye dönmesi demektir. Ama kendini bu şekilde tersine döndürmek tamamen yanlış olur; tanrılığın karakteri her şeyi geri alma keyfiliğinde değil, başlanan şeyi devam ettirme ve sonuna kadar götürme gücünde bulunur. Ayrıca bu kendi başına düşünülebilir değildir. Benlik ya da kasılma iradesi yalnızca kendisinden daha yüce bir irade tarafından yok edilebilir, ama bunun olanaksız olduğunu göstermiştik. Ya da kasılma iradesi kendi kendini yok etmelidir. Ama bu irade kendi içinde kör bir irade olduğundan böyle bir özgürlüğü yoktur, yani kendi kendisini aşamaz. Böylece özün ve aynı şekilde var olanın özgürlük ve açınlama özlemlerini karşılayabilmeleri için geriye tek bir alternatif kalıyor.

Burada karşımıza çözülemez bir çelişki gibi çıkan şey, var olanın hem kendini kendisinden ayırmak hem de aynı zamanda var olan, yani kendi içinde birlik olarak kalmak istemesidir. Eğer birliğin yaşamına son verme izni olsa,

32. Tipik bir Schelling ifadesi. Schelling burada aynı zamanda her an yangının her yeri kaplayabileceğini de ima etmektedir.

daha baştan çelişkili bir durum ortaya çıkmazdı. Ama kusursuz olandan bir şey eksilemez. Birlikten ikiliğe en yumuşak geçiş bile, eğer bu geçiş birliğin ortadan kalkması demekse, kusursuzluğun ve ilahi doğanın değiştirilemezliğinin ihlali demek olurdu; çünkü böyle bir doğada özün değişmesi ya da karanlığın ve ışığın dönüşümü mümkün değildir. Eğer Bir'in kendisi birlikten ikiliğe giderse, birlik ortadan kalkar; ama ikilik olmak zorundadır ve birlik de aynı şekilde varlığını sürdürmelidir. Bu durum ancak birleştirici ilke, kendi içinde kalarak ayıran ilkeyi koyarsa, başka bir deyişle kendi içinde kasılma ilkesi olarak kalarak genişleme ilkesini koyarsa mümkün olabilir. Kendi içinde böyle kalabilmesinin tek koşulu da, bir araya toplama sırasında ayıran ilkeyi kendi dışına koymasıdır. Ama Tanrı henüz o sırada bir embriyo olsa bile, hiçbir şey Tanrı'nın dışında olamaz, çünkü o her özün özüdür, gerçek olan her şeyin tohumu ve olanağıdır. Bu nedenle var olanın dışında koyulan ilke de aslında Tanrı'nın içinde yer almalıdır; yani Tanrı'nın içindeyken aynı zamanda var olanın dışında olmalıdır. Bu da demektir ki Tanrı kendi içinde kendinden bir tane daha yaratmalıdır; yani var olandan ayrı ama bizat Tanrıdan ayrı olmayan bir kişilik yaratmalıdır. Bu ise varolduğu ya da varlığa hapsolduğu ölçüde Tanrıdan kaynaklanmalıdır; çünkü bu varoluştan önce hiçbir şey yoktur, Tanrı bile. Bu varoluş ise bölünemez bütündür ve böyle kalmalıdır. Varlığa hapsolan Tanrı, içindeki ilkelerden birini ayırma, koparma ya da yalıtma yoluyla değil, tamamen kendi bütünlüğüne ve birliğine bağlı kalarak ikinci bir kişilik yaratır. Kendi bütünlüğünde kalarak kendi dışında ikinci bir kişiliği koymak, bir yaratmadır.[33] Yaratma, varlığa hapsolmuş özün kendinden bir tane daha meydana getirmesi, sözünü ettiğimiz en yüksek çelişkinin tek olası çözümüdür.

Yaratma kavramı daha geniş anlamda, canlı varlığın kendi içsel yaratıcı gücünü dışarıya aktarma kapasitesi olarak anlaşılmıştır; burada meydana getirilen, meydana getirenin aynısı ya da ondan bağımsız, kendi başına duran

33. (Alm.) *Zeugung*. Yaratma, babanın döllemesi. Burada babanın eylemi kastediliyor. Gebe kalan ise kadim öz, ebediyet, dişilik.

bir şey olabilir. Şairler ve sanatçılar, meydana getirdikleri eserler onlardan bağımsız gözükse de, bu eserlerde kendi yaratıcı güçlerini de gösterirler. Bir bitkide, tüm yaratmanın kökensel biçimi (*Urform*) bulunur; bitki, meyve vermeden önce çiçek açarak yaratıcı gücünü gösterir, böylece kendisinden başka bir şey meydana getirerek salt büyümenin ötesine geçer. Yalnızca organizmalar değil, tekil organlar, özellikle de duyu organları da sürekli bir yaratıcılık peşindedir. Örneğin kulak her zaman duymak ister, bazıları ses, ton ya da sözcükler olmadan yaşayamaz, eğer etraf sessizse kendilerini titreştirirler, tıpkı kendi kendine konuşmaya meyilli insanlar gibi. Göz de sürekli görmeye eğilimlidir, bu bakımdan görmek, aynı zamanda gözün kendi dışında imgeler üretmesi, odaklanarak yaratması demektir; eğer dışarıda görülecek bir şey yoksa, özellikle de heyecanlı anlarda kendi kendine imgeler yaratabilir. Gerçekten de her canlı varlık, bütünlüğü içinde kendini tamamen kapsayamadığında, kendisini dışarıya açar, ağızda mucizevi bir şekilde sözcüğün oluşması buna bir örnektir; içselliğin, artık kendi başına kalamadığı zaman meydana getirdiği gerçek bir yaratmadır bu.

İlk varolan da, içselliği genişledikçe kendini ifade edecek, özgürleştirecek ve geliştirecek sözü aramaya başlar; çünkü içsel çatışmayı çözen, her zaman yaratılan ya da keşfedilen sözdür.

İnsan, ilk kişiliği kaygılanmaya, yaşamın derin kederini hissetmeye başladığında, eğer içinde bulunduğu kaotik durumda kalmak ve kendisini içten içe yakan bir ateşte eriyip gitmek istemiyorsa, ilk kişiliğini kararlı bir biçimde geliştirerek kurtuluşu için daha iyi ve yüce bir kişilik yaratmalıdır.

Serpilip gelişmenin dürtüsü sevgidir. Sevgi, saklandığı yerden çıkması için kadim özü hareket ettirir; çünkü kasılma kuvveti yalnızca dışsal değil içsel olarak da aşılmalıdır. Kadim saflığın özü, ayrılma sürecinde kasılma kuvvetinde açınlandıkça ve bu kuvvet onu içinde hissettikçe, kendi hakiki özünü daha iyi tanır ve kadim saflığın yumuşaklığı, anlayışı ve ışığının yanında kendisinin ne kadar vahşi, katı ve kör bir doğaya sahip olduğunu görür, böylece ona

karşı direnme gücü gittikçe azalır ama ebedi kuvvet ve güç olarak, kasılmayı tamamen bırakamaz. Kendini gittikçe daha çok ayrılmaya bıraktıkça, aynı zamanda kasılmadan tamamen vazgeçemediği için yüreği de gittikçe kabarır. Bu süreç devam ettikçe özü gittikçe özlemle ve beklentiyle dolar. Hareketleri artık kış mevsiminin şiddetli fırtınaları gibi değil, acı-tatlı bir nefes gibi estiğinde tüm doğayı titreten ve tüm varlıkların içini neşeyle doldurarak onları en yüksek canlılığa hazırlayan baharın meltemi gibidir. Kasılma kuvveti içsel olarak rahatladıkça yaşama tutunur, öfkesi diner; iradesini ve böylece kasılma yetisini kaybeder, ama dışsal olarak ya da eylem bakımından, doğası gereği ölümsüz olan özün ebedi kuvveti olduğundan yaratmayı ve kasılmayı bırakamaz. Böylece ilk varlığın bakış açısından da kuvvetlerin en yüksek aşamasına ulaşılmış olur, çünkü artık kasılmayla kendi içinde bir şey yaratamadığından, kendi dışında, kendisine benzer ama bağımsız, kendi başına duran bir şey yaratır.

Peki, bu bir araya toplama, yani kasılma kuvveti, özünün, yani onu daha en başta bu çatışmaya sokanın arzu ettiğinden başka ne üretebilir? Ne arzu etmiştir o? Elbette daha en başından beri kendine benzeyeni, en saf sevgiyi! Sevgi nasıl kalpte doğarsa, ebedi babanın kasılmasının tam ortasında ebedi oğul doğmuştur.

Sevginin dileği artık yerine getirilmiştir. Kasılma kuvvetini ilk defa kendisiyle bir olarak görmüştür. Ebedi saflık kendi başına ne dölleyebilir ne de yaratabilir; bunun için tek etkin, üretici ve bu nedenle kendisi gibi ebedi olan kasılma kuvvetine ihtiyacı vardır. Ama bu kuvvet ancak varolanların hizmetindeki yaratıcı güç olarak var olabilir, salt kendisi için değil. Bu nedenle sevgi, kendini içsel olarak aşıp yalnızca kendisi dışında bir şey üretmeye karar verene kadar bu kuvvete direnmiştir. Ama artık sevginin talebi yerine getirilmiştir ve bu nedenle kasılma kuvvetinin sakince devam etmesine izin verir. Kasılma kuvveti durmamalı, ebediyen etkin olmalıdır ki oğul ebediyen babadan üresin, babanın kuvveti oğlu aracılığıyla ebediyen kendini açabilsin ve bu ortaklıktan aşmanın ve aşılmanın ebedi coşkusu yükselebilsin. Oğul babanın

karşıtı değil, onun tutkusu ve sevgisidir; bunu zayıf bir benzetmeyle şöyle de ifade edebiliriz: İçimizde saklı olanı açan, onu ifade etmemizi sağlayan, hayatımızdaki bir çelişkiyi çözmemiz için ihtiyacımız olan sözü bize veren bir dost bulduğumuzda büyük bir sevinç duymaz mıyız? Baba, yalnızca oğlun ortaya çıkışıyla kendini anlamaya ve ayırt etme gücünü kullanmaya başlayabilir. Yıllar önce bir yazarın ifade ettiği gibi, oğul, babanın derinliğinin sınırıdır, anlaşılır şeylerin kaynağıdır.

Oğlun varoluşu aracılığıyla, babanın bizzat kendisi olmasa da ayrımsızlığa ve kendi içine kapanmaya doğru giden birliği, kendi içinde olmasa da oğluyla ilişkisi bakımından bir varolmayan olarak koyulur. Kendi içinde var olan, başkasıyla ilişkisi içinde böylece bir varolmayana dönüşerek geçmiş olarak koyulur. Sonunda, oğlun yaratılmasıyla, babanın karanlık`kuvveti geçmişe döner ve oğluyla ilişkisi bakımından kendini geçmiş olarak tanır. Kasılma kuvveti potansiyele, geçmişe, içselliğe doğru geri bir adım attığında (böylece ilk Kuvvet –*Potenz*– olarak tanımlandığında), sevgiyle çatışmayı bırakır, çünkü artık hakiki bağ içindedir. Artık sonsuza dek içsel olarak etkin olabilir ve sevgi bu etkinlikten haz duyar: Çünkü etki artık daha önceki gibi çatışma yaratmadığından, ebedi oğul, babanın sevgisinin bulunduğu yerde var olabilir. Her iki ilke de şimdi birbirlerine karşı özgürdür, karşılıklı bağımlılıklarından memnuniyet duyarlar ve birlikte tek bir doğa oluştururlar.

Oğul babanın uzlaştırıcısı, özgürleştiricisi ve kurtarıcısıdır; babalık kuvveti oğuldan önce var olsa da, babadan önce değildir; baba ise yalnızca ve yalnızca oğlu aracılığıyla babadır. Bu nedenle oğul, babanın varlığının nedenidir. Burada simyacıların eski bir sözünü hatırlayabiliriz: Oğlun oğlu, oğlun babasıdır.

Oğulla ikinci çağ başlar, şimdiki zamanın çağı, egemen olan sevginin çağı. İçsel olarak birlikte hareket eden ama dışsal olarak birbirlerinden bağımsız olan ve her biri kendi çağına hükmeden kuvvetlerin daha önce sözü edilen yasası, tüm yaşamların bu büyük yasası burada en yüce biçimde kendini tescil etmektedir.

Babanın kuvvetiyle ilişkili olarak oğlun ilk eylemi, varlık ile varolanın bu kuvvetteki birliğinin üstesinden gelmektir; bu ise ancak özün varlığa karşı özgür biçimde koyulmasıyla mümkün olur.

Bu öz, hem varlıkta hem de varolanda bulunur ama her ikisinde de birbirine karşıt biçimdedir.

Varolanda özgür değildir, çünkü onda kasılmanın öznesi, dolayısıyla kasılan olarak var olur, oysa doğası gereği dışa akan, kendini ileten kuvvettir.

Varlıkta da özgür değildir, çünkü onda kendi içine çekilmiş ve bir nesne olarak koyulmuştur.

Varolan (*Seiende*) ile varlığın (*Sein*) birliği, özün varolanda özne, varlıkta nesne olarak koyulmasında yatar. Bu birlik, öz hem varolanda hem de varlıkta, bizzat varlığa ya da kasılma kuvvetine karşı özgürleşmeden bozulmaz.

Özün varolandaki kasılma kuvvetiyle ilişkisini özgür ve temiz bir yüreğin, kendi içinde oluşan belirli bir iradeyle ilişkisine benzetebiliriz. İrade bu yürekte oluşmuşsa da, bir süre sonra yüreği kendi emelleri için esir alabilir, böylece yürek özgürlüğünü ve saflığını kaybeder. Bu irade derinlerde kaybolduğu zamansa yürek ondan kurtulur ve yeniden özgürce akarak kendini duyurabilir.

Aynı şekilde varolandaki öz, ancak kasılma kuvveti, yani onu kendi öznesi yapan öteki irade aşıldığında ve içselleştirildiğinde, böylece geriye çekilip özneleştirildiğinde, başlangıçtaki öz de onun dışına çıkarak onu yeniden kucaklayarak kapsar, yeniden özgürce akan sevgi olur.

Varolandaki öz, özne olarak koyulduğu için özgür değildi, çünkü o, kendi içinde ve doğası gereği bütün öznelerin üzerindedir. Ama o, varlıkta da özgür değildir, çünkü olumsuzlayan kuvvet, varolan olması gerekiyorken onu bir nesneye, bir varolmayana dönüştürmüştür. Özün varlıktan özgürleşmesi, onun gittikçe bir varolan ya da şimdiki zaman (bir ölçüde özne) olarak, varlığın ya da olumsuzlayan kökensel kuvvetin ise yine gittikçe bir varolmayan ya da geçmiş (bir ölçüde nesne) olarak koyulmasıyla mümkün olur.

Ayrılma ne kuvvetlerin mutlak bir kopuşu ne de başlangıçtaki birliğin tamamen parçalanması demek-

tir; böyle olsa, babanın ebedi kuvveti aşılarak sevgiye dönüşmez, yok olurdu. Ayrılma ancak çözülmeyle, yani her ilkenin diğer ilkeden bağımsız bir konum kazanarak özgürlüğünü elde etmesiyle mümkün olur. Bu çözülmeyi en iyi şekilde anlamak için, onu başlangıçtaki sessiz varoluşun bağının ifadesi, yani o bağın işitilen, telaffuz edilen, ama sesli ve sessiz harfin henüz birbirinden ayrılmayıp birbirlerine ait bir ilişkide bulunduğu söze dönüşmesi olarak görebiliriz.

Oğul kendini ancak, babadaki ayrımsızlığın karanlık kuvvetini aştığı ölçüde gerçekleştirebilir, yani bağı[34] ifade edebildiği ölçüde. Bu bağlamda oğlun gerçekleşmesinin, sözün canlı ve telaffuz edilmiş hali olduğunu, canlı sözün de oğlun gerçekleşmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Varolan, kasılma kuvvetini içsellik ya da özne olarak içinde taşırken, dışarıya doğru ise özgürce akan saf özüdür ve böylece kendi başına duran, kendinin bilincinde ve kendini tanıyan bir öze dönüşür, kısacası Tine. Tin, kendi dışında bir varlığa ihtiyaç duymayan, kendi kendine yeten, içten parlayan bir ateştir.

Varolan ancak oğulda ve oğul aracılığıyla varlıktan ayrılabilir ve Tine yükselebilir, tıpkı babanın ancak oğulda gerçek bir baba olabilmesi gibi. Kendi içindeyse, daha önce neyse odur; eğer oğul ortadan kaybolursa, babanın öz-bilinci de, nasıl iç dünyamız karanlık, kasvetli ve tutsak bir durumdayken belli belirsiz hissettiğimiz o derin sessizlikte yitip gider.

Varolan nasıl varlıktan özgürleşiyor ve ebedi bir öz mevcudiyete yükseliyorsa, varlık da zorunlu olarak geçmiş olarak koyulur. Geçmiş, yalnızca varlık olarak koyulabilir. Bu da ancak, varlığın içindeki öz, şimdiki zaman ve varolan olarak koyulursa olabilir.

Böylece hem varlıkta hem de varolanda etkin kuvvetler, özgür ve doğalarına uygun biçimde koyulmuş olur; her birindeki canlı söz, onları özgürce birleştiren yaratıcı bağdır; bu şekilde her biri kendi için bir dünya olarak açılır.

34. (Alm.) *Das Band*. Schelling'in önemli kavramlarından. Özne ile nesneyi bağlayan bağlaç, ideel ile reeli bağlayan bağ, tin ile doğayı, zihin ile bedeni bağlayan ruh vs.

Varlığın açıldığı dünya doğa, varolanın açıldığı dünya ise tin dünyasıdır.

Doğa ve tin dünyası tek bir orta noktadan, ilk birliği paylaşarak, ebedi bir ikilik biçiminde beraberce çıkarlar.

Babanın kuvveti etki etmeyi hiç bırakmadığından, ikisi yalnızca başlangıçta değil, sürekli olarak babadan meydana gelir; babaya doğa ile tinin birliği denmesinin nedeni boşuna değildir. Babanın kasılma kuvveti olmadan, doğa varlık olmayı bırakır, çünkü varlık en başından beri yalnızca kasılmada ve kasılma aracılığıyla kendini sürdürebilir. Varlıkla birlikte tinsel olan da yok olur, çünkü o da yalnızca kasılma kuvvetini alt ettiği ve içsellik olarak koyulduğu ölçüde kendini devam ettirir.

İki dünya yalnızca oğul aracılığıyla birbirinden ayrılır; yalnızca onun aracılığıyla sahici anlamda hem görünen hem de görünmeyen dünyadaki şeyler meydana getirilir. Eğer oğul etki etmeyi bırakırsa, doğa ve tin dünyası beraberce birliğe geri dönerler. Şimdiki zamanda bu ikisini birbirinden hangi kuvvet ayırıyor sorusu, geçmişte kökensel olarak hangi kuvvetle birdiler sorusu kadar önemlidir.

Peki bu ikisi oğulda mutlak biçimde mi ayrıdır? Her şeyi taşıyan geçmiş olarak, içlerinde bulundukları karşıtlığın da temeli olan babanın birliği dışında her ikisi arasında bir ilişki olanağı yok mudur? Ayrılmadan daha yüksek bir birlik çıkmaz mı? Belki de bu daha yüksek birliğin serimlenip açılması için ayrılmış olamazlar mı? Ayrı olmamaya dayanan bu ilk birlik bilinçsiz ve zorunluysa, ayrımdan yola çıkan daha yüksek birlik, özgür ve bilinçli bir birlik anlamına gelemez mi?

Bu soruya yanıt verebilmek için ayrılmanın ilk anlamına gitmek gerek. Ama aynı şeyleri tekrar etmemek için, daha önce bir anlatı halinde sunduğumuzu şimdi daha diyalektik biçimde aktarmaya çalışacağız.

Varlık ya da nesnel olan, bir bütün olarak varolanla ilişkisi çerçevesinde bir varolmayandır; bu nedenle varlığı karşıtlık, varolanı da birlik olarak değerlendirebiliriz. Varlığın ve varolanın en yüksek biçimde kaynaştığı varolan, daha önce sık kullandığımız bir ifade olan, birlik ile karşıtlığın birliği olarak nitelenebilir.

Ama bu birlik henüz hiçbir şekilde kendi için bir birlik değildir, yalnızca kendindedir ve dolayısıyla saklı biçimdedir. Ama sürekli bu içsellik halinde kalamaz; her varoluş kendi gelişimini devam ettirir, her bitki olgunluğa ulaşmak, filizlenmek, yükselmek ve sonunda kendini açarak çiçeklenmek ister. Ebedi olan, birliğe ve karşıtlığa tek bir özde sahip olmak ister, daha önce ne idiyse, yeniden o olmak, yani kendisini olduğu gibi açınlamak ister. Bu amaca yönelik olarak, birlik ile karşıtlık ayrılmalı, birbirine karşıt olarak konumlanmalıdır. Buraya kadarki gelişmeyi burada incelemiş bulunuyoruz.

Bu ayrım ya da birbirine karşıt olarak konumlanma kendisi için değil, yalnızca ve yalnızca, ebedi olanın kendisini birlik ile karşıtlığın birliği olarak tecelli edebilmesi için vardır.

Bu ise, varoluş (*Existenz*) biçiminde açılan birliğin (birlik ile karşıtlığın birliği) her ikisi arasındaki bağ olarak birden ortaya çıkmasıyla mümkün olamaz; bu şekilde ayrılmanın kendisi ortadan kalkar, daha önce ne varsa zeminde kalmaya devam eder, sahici bir ayrılma böyle olamaz, çünkü bu şekilde gelişim yerine yeniden eski örtüklük geçer.

Bu nedenle karşıtlık kalmalıdır. Birlik ve karşıtlık kendileri için var olmalıdır; birlik tam da bu herkesin kendi için olma durumu aşılmadan ortaya çıkmalıdır.[35]

Bu ise ancak aralarındaki karşıtlık ilişkisi içinde, her biri kendisi için ayrışanın kendi içinde bir birlik yaratmasıyla, ayrı ayrı yarattıkları içsel uyum aracılığıyla, dolayısıyla tam da ayrı oluşları nedeniyle birleşmeleriyle mümkün olabilir.

Sevginin en yüce özü de işte böyle açınlanır. İlkelerin kendilerini zorla bağlayan bir kuvvetle bir araya gelmesinde şaşırtıcı bir şey yoktur; öte yandan sevginin gücü, varoluşsal olarak birbirinden bağımsız olanların özgürce birbirlerine çekilmelerinde yatar.

35. (Alm.) *Aufheben* (aşma). Schelling neredeyse tüm metin boyunca olduğu gibi burada da Hegel'le mücadele halinde. Hegel'in Schelling'in erken döneminde ona getirdiği özdeşlik eleştirişini dikkate alan Schelling, Hegel'in de ötesine geçmeye, hiçbir zaman indirgenemeyecek bir unsur barındıran yeni bir özdeşlik teorisi ortaya koymaya çalışıyor.

Özgürce seçilen birliğin yapısı ya da olanağı, her birinin içinde, henüz muğlak ve gelişmemiş biçimde de olsa mevcut olmalıdır. Ayrıca her birinde aynı ilkeler, aynı ayırıcı ve birleştirici söz bulunmalıdır. Aralarındaki ayrımı yaratan farklı kuvvetler değil, kuvvetlerin birbiriyle ilişkisinin tersine dönmesidir. Bu süreçte başlangıçtaki olumsuzlama kuvveti gittikçe gizlenir; bu kuvvet varolanda gittikçe özneye, varlıktaysa nesneye dönüşür. Bu ilişkide, kasılma kuvveti varolanda içselleştikçe, sevgi kendini özgürce ileten özsellik olarak yayılır; aynı şekilde, varlığın bir araya çeken kuvveti dışsal olarak koyulduğu ölçüde, sevgi kalpte onun için titreşir, ve katı dışsallığı içeriden dışarıya etki ederek yumuşatır. İlkinde, sevgi etkin dışsallıkken, bir araya getiren kasılma kuvveti örtük içselliktir; bu kuvvet ancak sevgiyi tutmak için vardır ki, böylece sevgi bir tür kendi başınalık kazanabilsin; ikincisinde sevgi etkin içselliktir, olumsuzlayan kuvvetse bir etkinliği olmayan dışsallık. Böylece en yüksek dışsal karşıtlığın en büyük içsel birlikle bağlanması mümkün olur. Gün, gecenin içinde saklıdır, gece de gündüzün içinde; ama her zaman biri hüküm sürer. Aynı şekilde iyide kötü yatar, ama gizli ve etkisiz biçimde, iyinin zorunlu temeli olarak. Kötülükte de iyilik vardır, çünkü iyilik olmadan hiçbir şey var olamaz ama kötülük onu bastırır.

Burada ilk kez üçüncü tür birlik öne çıkar; bu, aslında ilk birliğin açığa çıkan edimsel tecellisinden başka bir şey değildir, ama varoluşsal eşitliğe dayanan ikinci birlikten tamamen farklıdır. Bu içsel üçüncü birliğe hem özsel hem de niteliksel birlik diyebiliriz, çünkü bunun aksine farklılık, gittikçe daha çok dışsal, özden uzak ve nicelikseldir.

Varlık ile varolan arasında salt niceliksel bir fark olduğu fikri, genel olarak ilkeler arasında özsel bir fark olmadığı şeklinde anlaşılmıştır; ancak bu konularda çoğunluk, yüzeysel bir gözlemin ve yargının kurbanı olmuştur. Oysa dikkatli bir kişi, varlık ile varolan arasındaki niceliksel farkın, kendinde ya da kendi için ilkelerin en bariz niteliksel karşıtlığını varsaymak zorunda olduğunu fark edecektir.

Tam da bu kavram, Kuvvetlerin farklılığıyla açıklanmıştır. Örneğin varlıkta varolan mevcuttur, ama varolanda

da aynı şekilde bu varolanın varolanı da mevcuttur. Bu varolanı, ilkelerin ayrılabilirliği ya da farkı anlamında A=B olarak gösterirsek, o halde A^2 ifadesini tinselliğe ve bilince yükselme derecesini göstermek için kullanabiliriz.[36]

Öyleyse içsel doğaları gereği varolan ile varlık, Tanrı'nın tinselliği ile ondan ayrılan maddilik ya da doğa ile tin dünyası birbiriyle akrabadır. Ama sanki burada karşılıklı olmuş bitmiş kavramlar varmış gibi konuşuyoruz; oysa sözünü ettiğimiz içsel birlik sürekli oluşmakta ve ayrılmayla beraber sürekli gelişmekte; çünkü doğa ve tin dünyası ebedi birlikten her zaman eşit ölçüde meydana gelir. Nasıl varlıkta sevgi, varolmayandan varolana yükseliyorsa, aynı ölçüde babanın tinselliğinde öfke gizlenir ya da içselleştirilir, sevgi açığa çıkar; bunun tersi de aynı şekilde geçerlidir. Böylece birbirlerinden ayrılırlar, çünkü varlığın varolandan ayrılmamasının tek nedeni babanın etkin kasılma kuvvetidir. Her ikisi de bizzat onları ayıran şey tarafından daha yüksek bir birliğe getirilirler; bu birlik daha yüksektir, çünkü ayrılanlar bu kez birbirlerini isteyerek kucaklarlar, içselliklerinin tüm zenginliğiyle birbirlerinin içinde çözülürler. Bir yandan, ilahi bir ayırma sanatı[37] ile sürekli devam eden bu süreçte, en başlangıçtaki kadim saflığın derinlerde saklı özü gittikçe varlığa yükselirken, aynı şekilde diğer tarafta doğa da, geldiği son haliyle ve kendi özüne göre, tinsellik Tanrı'da neye dönüşüyorsa ona dönüşür; çünkü hem doğada hem de tinde, birbirlerine karşıt tarzda olsa da sevgi varolan (*Seiende*), olumsuzlama ilkesi ise varolmayan (*Nicht-Seiende*) olarak koyulmuştur.

Böylece iki dünya, sürekli devam eden ayrılmayla son büyük birliğe hazırlanırlar; bu birlik ise ancak her birinin kendi içselliklerinden gelişebilir.

Bu birlik halihazırda verili bir şey değildir; şimdiki zaman bir karşıtlığa dayanır, yalnızca en baştaki derinlerde saklı ayrımsızlığın nihai ve bütünüyle serimlenmiş birliğine geçiştir. Bu birlik sürekli oluşmak, kendini dur-

36. Burada *Potenz* kavramının matematikteki üs kavramıyla ilişkisini açıkça görebiliriz.
37. (Alm.) *Scheidekunst*. O dönemde simya ve kimyada kullanılan bir terim.

madan üretmek, sözün özü, Şimdinin bakış açısından hep gelecekte olmak zorundadır.

Birlik, ayrılan iki şeyin arasında nesnel olarak duran bir şey değildir; ama ikisinin arasındaki Kuvvet olarak, dahası öznel bir şey olarak çoktan durmaktadır. Tanrılığın derinliklerinde görünmez bir kuvvet saklı yatmaktadır ve bu kuvvet, ayrılanların içsel uyumuyla meydana gelecek birliğin özü ve öznesi olacaktır.

Kendi bakış açısından doğa ve tin dünyasının, birlik ile karşıtlığın, henüz dışsal ve görünür olmasa da, daha yüksek bir düzeyde Bir olduğu bu öz, baba değildir; çünkü baba hâlâ, doğa ve tin dünyasının iç içe ve ayrı olmadığı ilk birliğin kuvvetidir. Oğul ise ikisini ayıran kişiliktir, yani o da bu ikisini özne olarak yeniden birleştiremez. Bu nedenle Şimdide gizli ve görünmez birlik yalnızca Tanrı olabileceğinden, baba ve oğuldan farklı üçüncü bir kişilik olmalıdır; bu, birlik ile karşıtlığın birliği olduğundan ilk defa oğul aracılığıyla gelişecek bir kişiliktir. Oğlun, babanın ayrımsızlığını, karşıtlıkta hapsolmuş başlangıçtaki birliği ayırarak aşmasının nedeni budur. İşte bu nedenle, bu üçüncü kişiliğin potansiyel olarak babadan, fiilî olarak oğuldan çıktığını söylemek uygun olacaktır.

Ancak bu üçüncü kişilikle Tanrı sahici biçimde bir bütün, kendi içinde tamamlanmış bir öz olur; şu da açıktır ki, bu özün en yüksek birliği kendisini ancak bu üçlü kişilikte gösterebilir. Üçüncü kişilik tikel ilke ya da tanrılığın bir kısmı değil, Tanrı'nın bütünü, onun en yüce, en canlı serimlenişidir.

Bu üçüncü kişilikte, daha önce öznel olup ayrılmayla tinselliğe yükselen varlıkla ya da edimle yeniden bir olduğundan, bu kişiliğin özünün başlangıçtaki kadim saflık, özne ile nesnenin mutlak birliğinin en yüksek biçimde gerçekleşmesi olduğunu söylemek uygunsuz olmayacaktır; onu bu bakımdan tin olarak adlandırabiliriz, ancak bu, tinselliğe yükseltilen, varlığa karşıt olarak koyulan varolan gibi ilişkisel bir tinsellik değildir, hem varlık hem de varolanın üzerine yükselen kendi içinde tin ya da mutlak tindir.

VI. ESKİ VE YENİ TESLİS

Şimdi tanrılığın bu çeşitli kişilikler aracılığıyla gelişimiyle ilgili genel bir söz söylememize izin verin.

Tanrı durağan bir kuvvet olarak düşünülemez; böyle bir durum ancak zaten değersiz bulunan kopuk ve cansız sistemler için geçerlidir. Eğer Tanrı'da yaşam ve kişilik varsa, onda aynı zamanda ilerleyen bir hareket de olmalıdır, ancak bu hareket yalnızca ondan yola çıkıp yine ona dönebilir, bu nedenle o, hareketin hem başlangıcı hem de hedefidir. Burada aritmetik bir ilerleme, dışsal bir çokluktan değil, Birden yola çıkan ve daima Bir ya da kendi içinde kalan içsel bir gelişimden söz ediyoruz. Eğer Tanrı'da böyle bir gelişme varsa, o halde art arda kişiliklerin de ortaya çıkmasını kabul etmek zorundayız. Eğer Ebedi olanın yaratma eylemi, birliğin ikiliğe doğru sürekli bir hareketini içeriyorsa, o zaman birliği bu ikilik içinde kaybederiz; eğer ikilikten üçlü birliğe giden bir gelişim hayal edersek, o zaman da birliği ve ikiliği kaybederiz. Ama Tanrı'da böyle bir değişiklik olmaması gerektiğinden, ikilikte birliğin, üçlüde de hem birliğin hem de ikiliğin sürdüğünü kabul etmeliyiz; bu da ancak bütün bu evrelerle örtüşen farklı kişilikler olmadan düşünülemez.

Eğer tanrılık daha başlangıçta tamamen açılmış olsaydı, yaratmaya ihtiyacı olmazdı; buradan, tanrılığın ilk durumunun açılmamış olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan, gelişmeyi olumsuzlayan ve durduran kuvvet ile onu olumlayan ve ileten kuvvet aynı olamaz. Bu nedenle, kendinden bir tane daha yaratma eylemiyle gelişmeyen hiçbir şey, varoluş olarak adlandırdığımız aşamaya kadar varamaz ki, o aşamadan sonra yalnızca sözcükler meydana getireceklerdir.

İnsanlığa ilişkin tüm kadim görüşlerde, istisnasız tüm dinlerde, gelişerek açılan yaradılışı açıklamak için zorunlu olan kişilik dizisiyle ilgili bir öngörü bulunur. Örneğin Hint öğretisinde en yüce Tanrı, ikinci bir Tanrı'yı, Brahma'yı doğurur ve bu ikinci aracılığıyla ilkindeki saklı dünya ilk defa açığa çıkar. Yunan mitlerinde de benzer bir şey bulabiliriz: Tanrı Kronos, başlangıçtaki Gök Tanrı'sı Uranos'un yerini almıştır. Kronos'ta, iki çatışan görüş

birbirine bağlanmıştır: Bir yanda, sonsuza dek her şeyi doğuran ve tüketen bir zamanın imgesi olarak Kronos'ta durmadan kendi içinde dönen bir doğum çarkı vardır; diğer yanda Kronos, şimdiki çağ başlamadan önceki, yalın bir pastoral yaşamı andıran bir Altın Çağ ile özdeştir. İnsan, kendi içinde bütün dünyayla arasında çok güçlü bir ikilik duygusu hissettiğinde bile, bir zamanlar bir bütüne dahil olduğuna dair daima zayıf bir sezgi duyar. Uzun bir mücadeleden sonra hemen bu duruma dönme arzusu son derece doğaldır. Ama bu fırsat elimizden alınmıştır. Kronos'u, oğlu, şimdiki çağın Tanrı'sı Zeus mağlup etmiştir ve kehanet onun da gelecekte yenileceğini söylemektedir. Zeus'un hükümdarlığından önce yalnızca kaotik doğumlar vardı, hiçbir şey sabitliğe sahip değildi. Ama Zeus'la birlikte, düzenin krallığı, dingin ve kalıcı şekillerin çağı başlar. Diğer yandan, Zeus'un zaferi, kaosun bastırılmasından da fazlasını ifade eder; Satürn'ün çağının da huzurlu olduğunu düşünürsek, Zeus'un zaferinin mutlaka iyi olarak anlaşıldığı söylenemez; Yunan dininin realizminde Zeus'un zaferi bir şiddet eylemi olarak tasvir edilmiş ve kınanmıştır.

Hıristiyanlık idesi ise hem benzersiz hem de karşılaştırılmayacak derecede yücedir; özellikle de, kadim özle çoğul kişilikleri bağladığı, açınlanarak ilerleyen hareketin nasıl bu özün içinden ve yine onun aracılığıyla geliştiğini, bu özün hiçbir şekilde dönüşmediğini gösterdiği için. İlk yüzyılın parlak bir âlimi şöyle der: Helenler farklı doğaları kabul ederken Yahudiler tek bir kişiye inanırlar; ama en doğru ve hakiki öğreti, tek bir doğayı kutsal bir üçlüde açan, üçlü kişiliği de yeniden özün birliğinde toplayan öğretidir.

Hıristiyanlığın sessiz ve görünmez etkisi, tahmin edildiğinden çok daha derinlere işlemiştir. Önemli bilim ve sanat yapıtlarında Hıristiyanlığın derinlerde yankılanan, hemen göze çarpmayan izlerini aramak kesinlikle ilginçtir. Bu bakımdan çocuklukta aktarılanların, bütün hayat boyunca değeri çok fazla olacaktır; bu öğretiler, derin bir duyarlılık sahibi genç insanların doğal tinsel gücüne, onlar farkında olmasa bile büyük bir katkıda

bulunacaktır. Bu öğretiler, bazı duyarlı yüreklere işler ve bazı detaylar hatırlanmasa da, onun yüceliği ve nadideliği hafızalarda kalır. Bu da Hıristiyanlığa özgü, insan ve doğa bağlamında en yüce üretim ve araştırmalar için gerekli olan biricik hissiyattır. Vahiy ve açınlanma, en yüce şeylerin en açık ve sade sözcüklerle söze dökülmesi olduğundan, bu şeyleri araştırmacının o kadar yakınına getirir ki, o kişi bundan korkabilir; araştırmacı daha bilimsel bir mesafeye geri çekildiğinde bile o ilk izlenimin etkisi kalır. Bu bağlamda şu hakkıyla iddia edilebilir: Açınlanmanın ışığı olmadan, bir araştırmacı, tanrısal eylemleri doğallıkla, insani kavramlarla açıklamaya cesaret edemez. Araştırmamız bulunduğumuz zaman ve yerden korkunç bir uzaklığı ele aldığından, insan deneyiminden en uzak kavramları kullanmaya çalışmak doğaldır. Felsefe tarihinin son derece çarpıcı biçimde gösterdiği gibi, en çağdaş düşünürler dahil olmak üzere, bu konu çerçevesinde yalnızca kendi izlenimlerinden yola çıkıp açınlanmanın deneyimine kendisini kapatanlar, gittikçe daha çok kendi düşüncelerine hapsolmakta, sonunda kısır ve verimsiz hale gelmektedirler.

Hıristiyanlık öğretisinin, tanrıdaki kişilerin kronolojik düzeninini ya da hiyerarşisini reddettiği doğrudur. Ama yine de zamansal bir sıralamayı reddetmek, ardışıklığı reddetmek demek değildir. Babanın oğulla ilişkisini düşündüğümüzde, babanın kuvvetinin oğuldan önce geldiğini, ama aynı şekilde oğlun da babadan önce geldiğini söyleyebiliriz, çünkü bu ikisi arasında tam bir karşılıklılık ilişkisi vardır. Oğuldan önce gelen babanın kendisi değil, henüz serimlenmemiş bir ilahiliğin kendi içine kapalı doğasıdır. Bu karanlık zemin ile üç ilahi kişiliğin serimlenmesi arasında zamansal bir ardışıklık yoktur. Oğul, oğul olarak, kendisini doğurtan babaya tâbidir. Ama bu eşit olmayan ilişki hemen düzeltilir; çünkü bir başka açıdan oğul babanın üzerindedir. Aynı şekilde, her ikisini takip ettiğinden bir bakımdan onlara bağlı olan tin, hem babanın hem oğlun üzerindedir. Başka bir deyişle, ne kadar ayrım ortaya çıkarsa çıksın, bu ayrımlar ilahi doğanın taşkın birliğinde çözülür.

Bugüne kadar bu düşünceyi ele alan sistematik felsefeler, üç kişiliği ilahiliğin farklı ilkeleri, Tanrı'yı da dördüncü bir kişilik olarak ele alıyor gibi görünüyor. Örneğin böyle bir anlayış, tinin kişiliğini, varlığın tine yükselmesi olarak görür; oysa tin hâlâ babadır, yalnızca oğul tarafından başkalaşıma uğramıştır. Aynı şekilde A=B formülünde ifade edilen varlık da hâlâ babanın varlığıdır, çünkü oğul nasıl varolanı varlıktan ayırıyorsa, varlığı tutan da babanın kasılma kuvvetidir. Oğul babanın bir parçası değildir, ama birliği aşmak için babanın bütünlüğü (A^2 ya da A=B) içinde çalışır; bu nedenle oğul da gerçek bir kişilik olarak ele alınmalıdır. Aynı şey tin için de söylenebilir. Tanrı'nın üç kişiliğini üç Kuvvet (*Potenz*) olarak yorumlamak, böylece babayı birinci, oğlu ikinci, tini üçüncü Kuvvet olarak sıralamak insana cazip gelse de, daha yakından incelendiğinde, meseleyi böyle ele almak olanaksızdır; çünkü Kuvvetler arasında ayrım ancak kişiliklerin içinde bir anlam kazanır ve kişiliklere ancak dolaylı olarak uygulanabilir. Doğaları gereği her bir kişilik kendi içinde tam bir bütündür ve diğerleriyle tamamen denktir.

VII. ZAMANIN SOYKÜTÜĞÜ

Daha önce tekrar ettiğimiz gibi, babanın kasılma kuvveti gitgide daha çok geçmiş olarak, gizlenmiş biçimde konumlanır. Bunun ise, tek bir hamlede olmadığını, kasılma kuvvetinin tek bir seferde aşılmadığını da ifade ettik. İki etkin ilke birbirlerinden bağımsız olsalar da, babanın kasılma kuvveti kendi içinde tamamen kör bir kuvvettir ve baba, ancak oğul aracılığıyla tinselliğe, bilince yükseltildiği ölçüde aşılır, yani etkin olmayan olarak koyulur. Tam da bu nedenle süreç boyunca direncin nedeni ne babanın kuvvetinde ne de babanın kendisinde bulunabilir. Ama bunun nedeni oğul da olamaz, çünkü oğlun tek iradesi ya da arzusu, babanın içindeki kuvvetlerin ayrışmasını tamamlamak ve böylece onun içinde ayrımsızlığa giden kuvveti aşmaktır. Eğer bu direncin kaynağı ne baba ne de oğul ise, onun bu ikisi dışında, yani tinde olduğunu söylememiz gerekiyor.

Tin, baba ve oğuldan, bu ikisi birbirlerinden nasıl bağımsızsa, aynı derecede bağımsızdır; ama tin aynı zamanda bu ikisinin özsel, özgür ve bilinçli birliğidir; baba ve oğlun ortak bilinci, tinde barınır; çünkü, başlangıçtaki kadim saflığın, baba ve oğul aracılığıyla gerçekleştirilmiş özü olarak tin, kendi içinde en yalın ölçülülük, en yüce özgürlük, en saf iradedir, öyle ki, kendisi hareket etmeden hareket ettirir ve her şeyin içine işler. Tin, hem baba hem oğlun iradesidir, daha doğrusu her ikisinde bir olan iradedir. Bu nedenle ne baba ne de oğul, tinin özgür iradesinin haberi olmadan bir diğerine etki edemez.

Babanın kuvvetinde bir direnç olmasa, varlık olarak her şey birden tamamen geçmiş, varolan her şey de şimdi olarak koyulur, bundan dolayı da gelecekte her ikisinin yüce birliği çoktan gerçek olarak koyulacağından, zaman diye bir şey değil, yalnızca mutlak ebediyet olurdu.

Ancak öne sürdüğümüz gibi, varlık tek bir seferde, bir direnç olmaksızın aşılamaz.

Böylece varlığı geçmiş olarak koyan ile onu şimdi olarak koyan ilke arasında sürekli bir mücadele başlar; varlığın şimdiliği[38] kuvvetlerin birliğine, geçmişliği de varolandan bağımsızlaşmasına bağlı olduğundan, bu mücadele, varlığı birlik olarak koyan ve aynı varlığı ikilik olarak koyan ilkeler arasındadır.

Ama bu çabada, varolan şimdi olarak, varlık da geçmiş olarak koyulduğundan, bir ikilik meydana gelir, böylece (dolaysız olarak son ve en yüksek birliğe giden) tamamlanmış ikilik ancak geleceğe bırakılır; bu şekilde her an zaman oluşur; içinde geçmiş, şimdi ve geleceğin dinamik biçimde birbirlerinden ayrı tutulduğu, ama yine de aynı biçimde birbirlerine bağlı olduğu bir bütün olarak zamandır bu.

Ama bu ilişki sabit kalamaz, çünkü varlık sürekli gitgide daha çok aşılır: Böylece her koyulan zamanı başka bir zaman izler ve bir önceki zaman geçmiş olur; bunun sonucunda farklı *zamanlar* meydana gelir.

Zamanın kaynağının ya da başlangıcının, yaşamın başlangıcına benzer şekilde, kuvvetlerin ayrılığı ya da etkin

38. (Alm.) *Gegenwärtigkeit*. Şimdiliği ve bulunuşluğu. Burada varlık ile zamanın iç içeliğini düşünebiliriz.

bir karşıtlık olmadan düşünülemeyeceği fikri, mekanik bir bakış açısıyla kavranamaz. Zamanı, genel olarak kabul edildiği gibi, tek yönde giden bir şey olarak ele alırsak çelişkiye düşeriz, çünkü bu şekilde zaman, kendinden yola çıkmalı ve daha zaman olarak ortaya çıkmadan önce kendini öncelemelidir. Zaman, kendinden yola çıkarak kendini öncelemelidir çünkü zaman sürecinde her an bir öncekini varsaymak zorundadır; ama bu da bizzat zaman olmadan olmalıdır, yoksa zamanın hakiki bir başlangıcı olamaz. Eğer zamanın her türlü başlangıcı için, daha önce olmuş olanı varsaymak gerekiyorsa (ki öyle olmak zorunda), o halde gerçek başlangıç, kendisinden önceki bir zamanın geçmesini beklememelidir, aksine bu zamanın daha en baştan geçmiş olarak koyulmuş olması gerekir. Bu bakımdan gelecekten farklı olarak, bir bütünlük geçmiş olarak koyulmadan zamanın başlangıcını düşünmek mümkün olmaz; çünkü ancak böyle uç bir kopuşla zaman her an oluşabilir.

Böyle bir başlangıç, burada geliştirdiğimiz bakış açısıyla kendiliğinden ortaya çıkar. Şimdi, buraya kadar irdelediğimiz zamanın tüm soykütüğünün ana evreleri serimlenecek.

Zamanın özü ya da sahici kuvveti ebedi olanda yatar. Ama bu, en baştaki saf özsellik değildir, çünkü o ebedi (*das Ewige*) değil bizzat ebediliktir (*die Ewigkeit*). Bu ebediliğin içinde zamanın ön belirlenimi bulunmaz, çünkü o mutlak biçimde zamanın üzerindedir. Ebedi olan ise ilk varoluştur;[39] onun içindeki birlik, artık saf, dingin değil, reel ve etkin ebediyettir. Onun içinde artık geçmiş, şimdi ve gelecek, saklı biçimde Bir olarak koyulmuştur; Geçmiş varlık tarafından, Şimdi, varolan tarafından koyulmuştur. Ama en son ve en yüksek birlik (birlik ile karşıtlığın birliği) de onun içinde saklı ve içe kıvrılmış halde bulunur.

Daha önce ifade edildiği gibi, ebedi olan kendisi için yalnızca başlangıcın başlangıcıdır, gerçek başlangıç de-

39. (Alm.) *Das Existierende.* Burada ebediyet (*Ewigkeit*) ve ebedi (*das Ewige*) gibi son derece zorlu ayrımlar söz konusu.

ğildir. Bir bitkinin tohumu gibi, bitkinin başlangıcının olanağını içinde taşır, ama kendisi başlangıç değildir.

Gerçek başlangıç ancak mutlak özgürlükten gelebilir. Her şeyi içinde saklı tutan o ilk birliği ayıran ve söze döken sevgidir. Ama sevgi henüz yalnızca bir başlangıç arayışıdır, aradığını ise bir türlü bulamaz. Yeni bir şeyler öğrenme sürecinin başında bulunduğumuzda içimizde hissettiğimiz tüm o karmaşa ve kaotik durum, başlangıcı aramaktan ve onu bulamamaktan kaynaklanır. Başlangıcı bulmak, tüm çatışmayı çözecek sözü bulmak demektir. Bu, sevginin ilk varolanı içine soktuğu içsel çelişki ve çatışma durumu için de geçerlidir. Bu nedenle şöyle denir: "Başlangıçta söz vardı."

Dingin ve tamamen içsel birlik durumunun bir çelişki durumunu nasıl önceleyeceğini sormak, kendini tecelli etme arzusunun bu birlikte nasıl er ya da geç ortaya çıkarak bu birliği ayırarak içsel bir çatışmanın nedeni olduğunu sormak demektir.

Ancak ebedi olanda saklı ayrımsızlığın derinliğini aklına getiren, derin bir içgörü ve kavrayış sahibi biri onun mutlak başlangıç olamayacağını fark edecektir, çünkü gerçek mutlak başlangıç bunun tersi olmalıdır, kendisinden önceki bir şeyle herhangi bir ilişkisi olmadan ileri akan sevginin uyanışıdır o. Eğer başlangıçtaki kadim özün kendi ayrımsızlığında ilk edimsellik olduğunu söyleseydik, şimdi böyle bir edimselliğin yalnızca kendi içinde edimsellik olduğunu söylemek durumunda kalırdık. Ama o, bir tohumdan başka bir şey değildir, yani edimsel varlığın ilk olanağıdır. Evet, edimsel varlığı Kuvvet ve kavram olarak önceler, ama onu gerçekleştiren yaratıcı eylem olarak değil. Eğer bu eylemin başlangıcını, onu önceleyen başlangıçtaki uyumun süresiyle örtüştürerek belirlersek, bu başlangıçtaki durumu çoktan serimlenmiş bir varoluş olarak ele almamız gerekir, oysa o, kendi dışına herhangi bir etkide bulunamayacak ölçüde kendi içine kapanmışlık durumudur. Bu durumda, ebediliğin dipsiz uçurumundan başka bir şey bulunmaz, çünkü ona uygun bir ölçü, belirlenebileceği bir amaç ya da zaman yoktur; bu nedenle başlangıç arayışı, kendiliğinden meydana gelen ebedi bir arayıştan başka bir şey olamaz.

Başlangıçtaki bu duruma bir süre atfetsek de, bunu metaforik ya da mitsel olarak anlamamız gerekir, bilimsel olarak değil.

Dünyanın[40] başlangıcını salt mucizeyle açıkladığımızı öne sürerek bize karşı gelen doğru söylemiş olur. Dünyanın mucize, hatta mucizeler dizisi olmadan meydana geldiğine inanan var mı? Oğulun doğumuna kadar her şey mucize, her şey ebediliktir. Hiçbir şey bir öncekinin etkisiyle meydana gelmez, her şey ebedi bir tarzda oluşur.

Hiçbir şey istemeyen iradenin en yüce olduğunu teslim ettikten sonra, ondan çıkışın olmadığını kabul etmek gerekir; onu takip eden, yani bir şey isteyen iradenin kendi kendisini yaratması, mutlak biçimde ortaya çıkması gerekir. Ve eğer ebedi olan ebediyse, kendisinden sonraki her şeyi ancak olanak olarak önceleyebilir. Bu nedenle içindeki özlemin başlangıcı, mutlak bir başlangıç olmak zorundadır.

Sevginin başlangıcı aradığı ama bulamadığı ilk ayrılmayla beraber, ebedi olanın içinde içsel bir zaman koyulmuş olur; çünkü zaman, ebedinin içindeki kuvvetlerin birlik değil, eş kuvvetler olarak koyulmasıyla meydana gelen ayrışmayla beraber dolaysız biçimde ortaya çıkar. Ancak en başta bu zaman, sürekli ve düzenli bir zaman değildir, her an kasılma ve (bu çatışmada uzay olarak) eşanlılık tarafından ürettiği her şeyi yutmaya zorlanır; tam da bu nedenle, kendi gerçek başlangıcını bulan, söze dökülüp ifşa edilebilen zaman olmadığından, başlangıcı olmayan zaman ya da yalnızca ebedide var olduğundan, ebedi zaman olarak da adlandırılabilir; ancak bu iki nitelemenin de, burada genel kullanımından çok daha farklı anlama geldiği hemen anlaşılacaktır.

Oğlun babanın kuvvetiyle doğurulması ilk defa gerçek bir ilişkinin kurulması anlamına gelir; böylece ilk gerçek başlangıç da meydana gelmiş olur. Oğlun varlığı başlangıçla, başlangıç da onunla birdir.

Yalnızca ilkinden farklı ikinci bir kişilikle, kendi içindeki ilkelerin eşanlılığını kesin olarak ortadan kaldıran,

40. (Alm.) *Weltall.* Dünya, evren, kozmos.

kendisi aracılığıyla varlığın ilk çağ ya da Kuvvet olarak, varolanın şimdiki zaman olarak, saklı biçimde bulunan özsel ve özgür birliğin gelecek olarak koyulduğu bir kişilikle ebedi olanın içindeki zaman söze dökülebilir ve ifşa edilebilir; böylece ebedi olanın içinde varlığın Kuvvetleri olarak bir arada ve eşanlı varolan ilkeler çağlar olarak ortaya çıkarlar.

Artık gerçek başlangıç, yani bizzat zamanın başlangıcı bulunmuştur; bu, tanrısal yaşam olmasa da onun sürekli gelişen tecellisi olarak dünyanın da başlangıcıdır.

Bu başlangıç, başlangıç olmayı bırakmaz, her zaman aynı ebedi başlangıçtır; çünkü oğul hep yeniden doğar ve onun aracılığıyla ebedilik zamanda açılır ve dile gelir; yaratma yalnızca bir kere olup biten bir şey değil, ebedidir, yani sürekli gerçekleşir. Babanın hiddeti ve içe kapalılığı yalnızca başlangıçta değil, her an yeniden aşılır; bu eylem, şeylere bizzat zamanı koyan biricik eylem olduğundan, tek seferlik değil daimidir ve doğası gereği zamanı önceler.

Bu eylemin, şeylere zamanı koyduğunu söyledik. Ayrıca, zaman ortaya çıkarken, şeylerle ya da dünyayla ilişkisinde hiçbir şekilde dışsal, yani şeylerin ya da dünyanın onun içinde ortaya çıkıp varolabilecekleri bir şey olarak düşünülemez. Bu bağlamda dünyanın doğası başlangıçtır, daha doğrusu bir başlangıca uygundur, çünkü yukarıda sözü edilen anlamda, dünya, yalnızca Bir olarak düşünülebilen evrenden farklıdır.[41] Dünyanın başlangıcı, zamanın *içinde* bir başlangıç değildir. Aynı şey, dünyanın ya da tek tek her şeyin zamanın içinde olduğuna ilişkin neredeyse evrensel yanılgı için de geçerlidir. Şu ya da bu şey, örneğin gökteki cisimler ya da organik bir yapı değil, istisnasız her şey, içinde kendi zamanını barındırır; fark, burada tartıştığımız serimlenen, söze dökülen zamana mı, yoksa öteki zamana mı aittir? Bizim görüşümüze göre, herhangi bir şey fazla ayrışmadığında canlı bir içsel zamana sahip değilmiş gibi görünse de, o şey yine de dışsal bir zamana tâbi değildir; hiçbir şeyin zamanı dışarıda değildir, her

41. Dünyanın bir başlangıcı, aşamaları vardır, süreç içinde olan gelişir, zamana sahiptir. Geçmiş, şimdi ve geleceğin toplamı ise bir bütün olarak evrendir. *Das All.*

şeyin içsel, kendisiyle birlikte meydana gelen, kendisine ait bir zamanı vardır. Kantçılığın zamanla ilgili hatası, onun zamanın evrensel öznelliğini tanımaması, bu nedenle zamanın sınırlı öznelliğe uyarlanarak zihinsel tasarımlarımızın salt formuna indirgenmiş olmasıdır. Ama hiçbir şey zamanın içinde meydana gelmez, tersine zaman, her şeyin *içinde* her seferinde yeniden ve doğrudan ebedilikten meydana gelir ve dahası, her şey zamanın başlangıcında değil, zamanın başlangıcı her şeyin içindedir, her şeyin içinde ebedi başlangıç olarak bulunur; çünkü her tekil şey, dünyanın da meydana geldiği ayrımla oluşur ve böylece daha başlangıçta kendi zamansal merkezi vardır. Her bir şeyin her ânı, onun bir bütün olarak zamanıdır ve diğer zamanlara göre oluşsa da, tek bir zamanın içinde değildir. Onun kendi zamanıyla diğer şeylerin zamanı karşılaştırılabilir, çünkü kendisinin dışındaki her bir şeyin de kendi zamanı vardır. Soyut ve tek bir zaman yanılgısı da bu şekilde, yani farklı zamanların karşılaştırılması ve ölçülmesiyle ortaya çıkar; bu yanılgı bizim tasarımlarımızın sonucudur ve doğuştan ya da zorunlu değil, tesadüfi ve varsayımsaldır. Zamanın gerçekliğine yönelik itirazlar ise, zamanın bu yanlış tasvirine yöneliktir.

Dünyanın ebediyen mi yoksa belirli bir zamandan beri mi var olduğu her dönem yeniden sorulmuşur. Demek ki, bulduğunu sananlar için ne kadar kolay gibi gözükse de, doğru yanıt henüz verilmemiştir; çünkü herkesin kolaylıkla anlayacağı üzere, sonsuz zaman kavramı tutarsız bir kavramdır; yine de insan aklı, kökünden koparılmadığı sürece aynı konuya geri döner. Zamanın tutarsız tasviri, daha önce söylediğimiz gibi, zamanın her başlangıcı için, olmuş bitmiş bir zamanın varsayılması ve mekanik zaman anlayışının, gerçek başlangıcı, geçmiş (mutlak olmuş-bitmişlik) haline gelen birlikten ayrılma olarak düşünememesidir; bu nedenle olası her zamanı yalnızca başka bir zaman önceler ve zamanın gerçek başlangıcının düşünülmesi mümkün olmaz.

Ama eğer bizim tarafımızdan sunulan dinamik açıklamadan sonra, zamanın başlangıcı bir tür ikiye bölünmeyle düşünülebiliyorsa, o halde artık "Zaman ne zaman baş-

ladı?" ya da "Zaman ne kadar süredir var?" gibi sorulara gerek yoktur. Mesele zamanın her an belirli sınırlar içinde olmaması değil, zamanın her an bir bütün olarak zaman, yani geçmiş, şimdi ve gelecek olmasıdır; bu şekilde zaman, geçmişten ya da bir sınırdan değil, bir merkezden başlar ve her an ebediliğe denktir; çünkü eğer zaman her an bir bütünlükse, insan "Başlangıçtan beri ne kadar zaman geçti?" diye değil, "Ne kadar farklı zaman meydana geldi?" diye sorar.[42] Buradan kolayca şu sonuca varabiliriz: Her bir an bütün bir zamanı içeriyorsa, zamanlar tüm sayıları aşan sonsuzlukta olabilir (tıpkı maddenin her bir parçasında bu içsel, dinamik sonsuzluğun bulunması gibi); elbette buradan, sınırsız-bitimsiz bir dışsal zamanın olduğu anlamı çıkarılamaz.

"Zamanın akan nehri" ifadesiyle dile getirilmek istenen o dingin süreklilik, tek bir zamanın ardışık parçalarının arka arkaya gelmesi değil, zamanın her an bir bütün olmasıyla, bir bütünün diğer bütünü takip ettiği fikriyle anlaşılabilir. Ancak zamanların bu dizesinin kendisi zamansız olmak ve hiçbir şekilde herhangi bir zamana göre ölçülüp belirlenemez olmak zorundadır. Bu bakış açısına göre, Kant'ın eleştirel felsefesinin, anlama yetisinin kullanımına ayrılan mekanik açıklamaya zemin olması için öne sürdüğü ilke, yani zaman olmadan bir dizinin düşünülemeyeceği ilkesi sorgulanabilir olmaktadır. Aslında Kant'ın bu ilkesi duyusal görünüşlerle bile çelişmektedir, çünkü alışıldık neden ve sonuç anlayışını düşünürsek, bu ikisi arasında zaman bulunmaz: Suya atılan taşın oluşturduğu daireler, bir sonuç olarak, nedenle aynı anda meydana gelir; aynı şekilde yıldırım ile şimşek ilişkisinde de durum böyledir. Öyle görünüyor ki, her nedensel olayda, zamanın üretildiği sürece benzer bir süreç meydana gelmektedir. Başka bir deyişle, öncelik atfettiğimiz neden, aslında sonuç tarafından koyulmadan başka bir şey değildir; bu düşünce, bir çarpmanın iletilmesini sağlayan yasalara, bir nedenin bozulmaya ya da çözülmeye yol açan sürecine

42. Schelling'in bu ilginç fikirleri, günümüz fiziği ışığında, özellikle görelilik ve çoklu evrenler teorisi bağlamında değerlendirilmeye değer.

de uygulanabilir, ama bu tip örneklerin incelenmesini başkalarına bırakalım.

Burada, en başından beri karanlıkta kalmış konulardan birini irdeliyoruz; bu konuya yeni bir ışık tutup sorulara yanıtlar versek de, henüz düşüncemizin tamamlandığını, konuyu tamamen aydınlattığını söyleyemeyiz. Daha keşfedilecek birçok olağanüstü şey var, burada sözünü ettiğimiz, ama daha açıklanmaya, keskinleştirilmeye muhtaç şeyler.

Örneğin, "her tekil zaman bir bütün zamandır" dediğimizde, bu ne anlama geliyor? Yalnızca içinde geçmişi, şimdiyi ve geleceği taşıdığı için bir bütündür demiyoruz. Bunun dışında, içinde henüz varolmamış bütün zamanı (buna mutlak zaman da diyebiliriz) içerdiğini, bu bakımdan mutlak zamanın gerçek bir imgesi olduğunu söylemek istiyoruz. Zamanın bütünü, ancak gelecekte tamamlanacak bir şey olmadığı ölçüde bir bütün olarak varolabilir; o halde gelecek ya da son zaman bir bütün olarak zamandır. Eğer bunu doğru olarak kabul edersek, her olası zamanın bütün zamanı içerdiğini de göreceğiz; çünkü şimdi olarak içermediği şeyi, geçmiş ya da gelecek olarak içermektedir, dahası, her zaman aynı şeyi içerir, çünkü herhangi bir zaman öncekinden, önceki zamanın şimdi olarak koyduğunu kısmen geçmiş, gelecek olarak koyduğunu da kısmen şimdi olarak koyarak ondan ayrılır. Aynı şekilde kendini, bu sefer sıra ters olsa da, kendinden sonra gelen zamandan ayırır; başka bir deyişle her bir tekil zaman, zamanı bir bütün olarak varsayar. Eğer bir bütün olarak zaman, ide olarak öncelemezse, onu gelecek olarak da koyamaz. Bu durumda aslında kendini koyamaz, çünkü bu belirli geleceğin yokluğunda, kendisi belirli zaman olarak var olamaz. Zamanın bütününü ancak bir ide olarak varsayabilir. Eğer tamamlanmış bütün onda edimsel olarak koyulmuş olsa, kendisi tikel ve belirli bir zaman olamaz.

Tikelin bütünle böyle bir ilişkisi, genel olarak organik bir ilişki olarak ele alınır, çünkü bir organizmada, tikel, kendi edimselliği için, idede mevcut olan bütünlüğe ihtiyaç duyar. Bu nedenle zaman evrensel olarak her yerde

organiktir. Zaman evrensel olarak organikse, tikelde de organiktir. Ne kadar çok zaman olursa olsun, isterse sonsuz sayıda zaman olsun, (göreceli olarak), her biri kendi birliklerini oluşturan (göreceli olarak) tamamlanmış bir zaman düşünebilir, böylece içsel olarak sonsuz ve dinamik, dışsal olarak sonlu ve kapalı bir organik zamanlar sistemi varsayılabilir.

Aslında böyle bir organizma olmadan tarih anlaşılmazlıklarla dolu bir kaos olurdu. Sözünü ettiğimiz zaman birimleri aslında çağlardır. Her çağ kendi içinde bütün zamanı temsil eder; her çağ az ya da çok belirsizlik durumundan başlar, böylece kısmen bir önceki dönemin son zamanlarına gidiyor gibi görünürken aslında bir bütün olarak ileri hareket etmektedir.

Peki ama, bu dönemleri organize eden ilke nedir? Hiç şüphe yok ki, zamanı bir bütün olarak içeren ilkedir bu. Zamanın bütünü ise gelecektir. Bir başka deyişle, zamanların organik ilkesi tindir. Tin, babadaki kasılma kuvveti ile oğuldaki genişleme kuvveti arasındaki çatışmadan bağımsızdır. Her ikisi tam olarak denkliğe ancak tinde erişir; çünkü o, ebedi biçimde babadan çıkıp oğul aracılığıyla geliştiğinden varoluşunu her ikisine de borçludur ve sonuç olarak her ikisine de eşit derecede hak verir. Babanın kuvveti oğula göre geçmiş olarak koyulduysa da, bu kesinlikle bu kuvvetin her yerde varolmayan olarak koyulduğu anlamına gelmez. O yalnızca şimdide, varolmayan olarak koyulmuştur; geçmişte ise varolan ve etkin olarak koyulmuştur. Ama geçmişte de mutlak olarak koyulmamıştır (çünkü oğul tarafından aşılması devam etmektedir), yani hâlâ kısmen şimdi kısmen de gelecektir. Diğer yandan, babanın oğulla ilişkisindeki iradesiyle, oğlun babayla ilişkisindeki iradesi birliği tinin iradesidir. Tin, babanın örtüklüğünün hangi ölçüde açılması ve geçmiş olarak koyulması gerektiğini bilir. Bu bakımdan zamanları bölen ve düzenleyen tindir; çünkü zamanların çeşitliliği ve sırası yalnızca her bir zamanın içinde geçmiş, şimdi ve gelecek olarak koyulanın farkına dayanır. Yalnızca tin, tanrılığın derinlikleri dahil olmak üzere, her şeyi araştırabilir. Yalnızca tinde gelmekte olan

şeylerin bilgisi vardır; yalnızca tin, geleceğin gizlendiği mührü çözebilir. Bu nedenle peygamberler Tanrı'nın tini tarafından öne sürülmüştür, çünkü yalnızca tin çağları açar; peygamber çağın bağlamını sezen kişidir.

Böylece baba-oğlun çeken ve genişleyen kuvvetlerinin etki ve karşı etkilerinden ortaya çıkan ilahi yaşam, tüm yaşamlar gibi kendi gelişiminin farklı zamanlarına ve çağlarına sahiptir. Diğer yaşamlardan tek farkı, Tanrı'nın en özgür varlık olması ve çağların gelişiminin yalnızca özgürlüğüne bağlı olmasıdır; diğer tüm yaşamlar ise gelişimleri boyunca isteklerinin dışında sınırlamalarla karşılaşırlar. İlahi tecellinin her çağı ya da dönemi, Tanrı'nın içinde bir sınırlamayı da temsil eder. Yoksa, sınırları olmayan Tanrı düşüncesi soyut ve temelsiz bir kavram değil de nedir? Ölçü her şeyden üstündür. Sınırı olmayan şey, Platon ve ondan önceki bütün parlak zihinler tarafından göreceli kötü olarak, sınır ve ölçü ise iyinin doğasına ait bir şey olarak görülürdü. Ölçülemez sonsuzluk gibi boş kavramlardan vazgeçtiğimizde, ortak duyu bize, ilahi tecellide her an meydana gelen sınırlandırmaları gösterecektir.

Peki, bu sınırlandırmalar nereden geliyor? Kendisi dışında hiçbir şey tarafından belirlenemediğine göre, kendisindeki bu sınırlandırmalara, onun gerçek özgürlüğünü kuran iradenin ölçülülüğün kılavuzluğunda yine kendisi yol açıyor olmalı. Kendi özünün bir kısmını isteyerek saklayabilir ve kapatabilir, böylece onun tecelli olmamasını sağlar. Baba her zamanki gibi eylemde bulunacaktır, ama kendi doğasının zorunluluğuna uyan kör kasılma kuvvetiyle koşulsuz varoluşunun karşı konulmaz gücünü ifade ederek değil, aksine, bu sefer saf ölçülük olan tinin iradesiyle uyumlu biçimde, tüm ilimlerle ve kehanet görüsüyle dolu olarak eyleyecektir.

Akıl sır ermez bilgelikle tüm gelişimi ve onunla beraber zamanları yönlendirir. Aynı zamanda babanın iradesi olan tinin özgür iradesi, neyin açığa çıkacağını ve neyin saklı kalacağını belirler. O, hem sanatında hem biliminde, gelişimini hızlandırmak yerine yavaş giden, doğru ışığın doğru yere geldiğinden emin olmak isteyen ve sonuçları ancak nedenler yeterince olgunlaştıktan sonra takip eden

aklı başında bir sanatçı gibidir. Tıpkı bir sanatçı gibi, ilahi tin kendi özünün mucizelerini dinginlikle, dikkatle açar. Tanrı'nın gerçek kuvveti bugün de bilgelikle yumuşayan, her şeyi yavaşlatan ve onları saklayarak sakınan bir kuvvettir.

İnsan aceleyle sürekli dünyanın daha hızlı gelişmesini talep ederken, bilge ise, ancak dünyanın daha çekeceği bütün acılara katlandıktan sonra uzlaştırıcı doğumun gerçekleşebileceğini anladığından bu aceleye şüpheyle yaklaşmaz mı? Uzun çağlar boyunca bütün uluslar güçsüz dönemler yaşamışlar ve yazgılarını değiştirecek gücü bulamayıp daha iyi zamanların hayalini kurmuşlardır. Eğer zaman, yalnızca içsel bir görü formu olarak anlaşılırsa, o halde bu ulusların kendi ayaklarına vurdukları prangalardan neredeyse sihirli bir değnekle kurtularak daha mutlu bir döneme geçmelerini sağlayan kuvveti nasıl açıklayacağız? Aksi yöne işaret eden öğretilere rağmen, geçen bütün o yüzyıllar boyunca, yıkımların ardından bile belirli bakış açılarının, fikirlerin ve ilkelerin kalmasını sağlayan şey nedir? Yoksa bütün o deneyimlerden sonra onları değiştirmek kolay olmaz mıydı? Belirli niteliklerin, yeteneklerin ve tinsel uğraşların uzun zaman ölü gibi uyuması, ardından bir ilkbahar günü gibi kış uykusundan uyanmaları ve bu sefer tekil bir halde değil, ağaçlardaki, çalılardaki tomurcuklar, çiçekler gibi bir arada bulunmaları nasıl mümkün olmaktadır? Apaçık önümüzde duran bu sorular –ki dikkatli bir gözlemci daha da ilgi çekici sorular bulacaktır– her şeyin kendi zamanı olduğunu, zamanın dışsal, yabani, inorganik değil, büyük ya da küçük bütün şeylerde içsel olarak bulunan, bütünsel ve organik bir ilke olduğunu kanıtlamaktadır.

Sağlıklı ve dinç yaşamın tek sırrı, zamanın dışsal bir şey olmasına izin vermemek ve yaşamın içinde zamanı üreten ilkeyle anlaşmazlığa düşmemektir. Zaman yaşamın içselliğinde kişiyi alıp götürür; dışsallık olarak ise bir yüktür, taşınması gerekir. Şöyle dendiği gibi: İsteyeni istediği yere götürür zaman, istemeyeni ise sürükler götürür. Tıpkı Tanrı gibi, insan da varlığından koparak en yüce mevcudiyetine ve tinselliğe yükselebilir. Yalnız-

ca, varlığı bütünüyle saf bir araç haline gelen özgürdür. Ayrışmamış bir halde ve yalnızca bu ayrışmamışlıkta yaşayan, geçmişte yaşar. Kendi içinde ayrışmaya direnen için zaman, katı ve karşı konulmaz bir zorunluluktur. Diğer yandan, kendini sürekli aşmayla tanımlayan, arkaya değil öne bakan kişiler için zamanın bu pranga vuran gücü hissedilmez. Sevgi bizi geleceğe taşır, çünkü yalnızca sevgi sayesinde geçmişten vazgeçeriz. Özlem geçmişe asılıdır; etkin sevginin yoksunluğudur. Arzu ise şimdidedir. Hem özlem hem de arzu zamandan rahatsız olur; yalnızca sevgi onun dostudur.

Katı olan ve yaratılanları dışlayan ilk birlik, sevgi aracılığıyla aşılır. Yaratılış, ilahi bencilliğin, ilahi sevgi tarafından aşılmasıdır. Doğa, sevgi tarafından yumuşatılan ilahi bencillikten başka bir şey değildir.

Babanın içe kapatan ve oğlun genişleyen güçlerinin, tin tarafından bilinen ve bilinçli olarak yönlendirilen karşılıklı etkileşimi sonucu görünür dünyanın biçimi ortaya çıkar.

İlk karanlık kuvvetin aşıldığı ilişkiler sürecinin sonunda, bu kuvvetten öz ya da varolan yükselir; ancak bu karanlık kuvvet yalnızca belirli bir dereceye kadar aşılabildiğinden, bu dereceye erişildiğinde daha fazla gelişime karşı koyar, böylece oluşmuş olan sabit kalır ve belirli bir şey olarak görünür. Şeylerin nasıl durduğunu açıklamak, onların nasıl geliştiğini açıklamak kadar zorlu bir ödevdir. Doğası gereği olumlayıcı olmayan engelleyici kuvvet, varolanı, gelişiminin belirli bir aşamasında tutar, böylece tikel olanın kavranılmasını sağlar, deyim yerindeyse bu tikelin dile getirilmesinde ve böylece gerçekleşmesinde sessiz harf rolünü üstlenir.

Görünür şeylerin görünmeyenden ortaya çıkışıyla gerçekleşen uzayın meydana gelişi, kendini en doğal biçimde organik varlıkların dokusunda görünen kabarıklıklarda gösterir. Uzay, genelde sanıldığı gibi, birden dışarı dökülerek oluşmamıştır; ayrıca her yöne sınırsızca dağılan bir boşluk da değildir; uzay, kendi sahici özü olan karşı koyan kuvvetin orta noktasından meydana gelmiştir ve bu kuvvet eğer genişleyen kuvvete sürekli karşı koymasa uzay da mümkün olmazdı.

Buna ek olarak, yukarıda zamanın doğasıyla ilgili olarak söylediklerimiz tamamen uzayın doğası için de geçerlidir; örneğin şeyler uzayda değil, uzay şeylerin içindedir, onlara ölçüsünü veren kuvvettir, her olası uzay kendi içinde bütündür ve bu nedenle uzay büyük ya da küçük her şeyde aynı şekilde organiktir.

Son derece ilginç başka fikirlere de götürebilecek olan bütün bu tespitleri, ileride incelenmeleri için şimdi bir kenara bırakıyoruz.

Bütün olarak uzay, ilahiliğin kabaran yüreğinden başka bir şey değildir, ama her zaman görünmeyen bir kuvvet tarafından tutulur ve bir araya getirilir.

Tüm görünen şeylerde önce salt gerçekliği, ardından onun edimselliğini ya da dışsal biçimde kendi için oluşlarını, sonunda da kendi türlerini ya da diğer şeylerden farkını ayırt ederiz. Gerçekliği yalnızca sahici yaratıcı kuvvet, edimselliği yalnızca ifade etme ilkesi, türü ise özgür ve basiretli biçimde şekillendiren öz bahşedebilir. Baba şeyleri yaratan, oğul onları yapan, tin ise onları şekillendirendir.

Her şey türüne göre yalnızca olumlayan ilkenin onun içinde geliştiği ve onu varolmayandan yükselttiği derece aracılığıyla birbirinden ayrılır; ama bu şekilde olumsuzlayan kuvvet tamamen ve ölçüsüzce değil, ancak aşama aşama, belirli bir yasaya bağlı olarak aşılır, hiçbir ara terim ya da bağlaç atlanmaz, her şey derece derece, adım adım ilerler: Bu adım adım aşma sürecinde şeyler, kısım, aşama ve ayrışmaya göre meydana gelir ve bu şekilde daha düşük olan her zaman daha yüksek olandan önce gelmelidir.

Olumsuzlayan kuvvetin bu aşama aşama bastırılması ve aynı anda olumlayan kuvvetin yükselmesi sürecinde zamanların sırası da belirlenir; buradan kolayca anlaşılacağı üzere, şeylerin sırasıyla zamanların sırası birdir, her şey, kendi zamanlarının meyvesidir, ama her şeyin ancak belirli bir zamanın meyvesi olması ve bu şekilde kavranabilmesi koşuluyla.

Öte yandan şeylerin türünü, karakterini, özünü belirleyen zaman, şeyle birlikte sürekli yeniden bastırılmıştır.

Zaman genel olarak her tekil şeyde organik olduğundan ve her takip eden zaman, daha önceki tüm zaman-

ların birliği olduğundan, takip eden her zaman, daha önceki zamanın işlerini tekrarlar; yine de önceki zamanı varolmayan ve geçmiş olarak, yani kendi üretimleriyle ilişkisinde ikincil olarak koyar.

Böylece ortaya çıkma ile ortadan kalkma arasında ebedi bir dönüşüm başlar, ta ki bütünsel, her şeyi kapsayan, ebediyete denk bir zaman tek bir varlık halinde, gelişimin en yüksek aşamasında zorunlu olarak oluşana dek. Buraya ulaşıldığında, önceki zamanların tüm işlerinin nihai onaylanışı gerçekleşir, çünkü gelişim tamamen serimlenince, gelişimin içinde geçmiş olarak koyulan kasılma kuvveti yeniden tamamen özgürce etki edebilir.

Varlık böylece en yüksek aşamaya kadar serimlendikten ve zaman aracılığıyla tüm yönleriyle ifşa edildikten sonra, her şeyi taşıyan geçmiş olarak kasılma kuvveti tüm meşruiyetiyle ortaya çıkar; tüm sürecin kendini kapattığı son edim, serimlenen her şeyin (geri alınamayacak biçimde) "Bir" olarak koyulması, böylece olmuş olan her şey arasındaki eşzamanlılığı meydana gelir, farklı zamanların ürünleri tek bir zamanda beraberce yaşar, tek bir çiçeğin yaprakları ve organları gibi, tek bir orta noktanın etrafında toplanırlar.

Böylece, elimizden geldiği kadarıyla, geçmişin o kadim krallığının nasıl gitgide daha çok daha üstün bir kuvvet tarafından bastırıldığını ama aynı zamanda nasıl şimdiki dünyaya doğru geliştiğini göstermeye çalıştık.

VIII. PANTEİZM VE DUALİZM

Kadim geçmişin hâkim sistemi eğer her şeyin birliği ya da panteizmse, şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Şimdiki ya da hâlâ süren zamana uygun sistem hangisidir?

Daha önce gösterdiğimiz gibi, şimdiki zaman karşıtlığa dayanmaktadır, bu nedenle hâkim sistem dualizm olmalıdır.

Ama şimdiki zaman bir geçiş aşamasıdır; son ve en yüksek aşama ise birlik ile karşıtlığın yeniden birleştiği, birliğin tamamen serimlendiği bir aşama olduğundan, dualizm, bilimin varacağı son nokta, tam ve eksiksiz bir

sistem olamaz; yine de daha önceki, kadim zamana ait sistemlerin gelişerek ulaşması gereken son sistemdir.

İnsanın bakış açılarının kökeninde tesadüfün olmadığını ve ebedi varlığın kendisini insan tininde ancak ilk tecellide gördüğü sırayla açabildiğini varsayarsak, o halde ilahi yaşamı şimdiki zamana ulaştıran üç ana evre, tüm dinlerin ve felsefelerin üç ana sisteminin tohumu olarak anlaşılabilir. Aslında ilham verici bir yazar[43] bundan daha önce söz etmiş olsa da, onun ortaya koyduğu düzen ve sıralama hakkında kuşkularımız olduğundan, şimdi onu bir kenara bırakıyoruz.

En baştaki kadim saflıkta, saf ebedilikte bir eylem ya da etkinlik düşünülümez ya da düşünüldüğüne de bu etkinlik onun içinde kendini üreten başka bir şeyin etkinliği olarak düşünülebilir; o halde bir eylem ya da hareket sonucu ondan bir şey türeyemez; o ebedi bir genişleme, akmadır, tıpkı güzellik gibi, en dingin sükûnette taşan bir güzelliktir. Bu evre, sistemlerin en eskisiyle, emanasyon öğretisiyle örtüşmektedir. O zamanı tarihin mitsel zamanıyla karşılaştırabiliriz; bu, geçerli olduğu evreyi aşan tüm emanasyon öğretileri için geçerlidir, ilk ortaya çıktığı Doğu'dan,[44] Yahudilerin Kabala'sına ve gnostiklerin düşlerine kadar.

Belirli bir anlamda her sistemin başlangıcında emanasyona ihtiyaç duyması inkâr edilemez, çünkü ebediliği takip eden şeyin, ebedilik içinde bir hareket olduğu düşünülemez, bunun yerine o, ebediliğin kudretinden yükselen bir şey olmalıdır, tıpkı taşan şeyin, kaynağından ayrılması gibi.

Kadim saflıktan, kendiliğinden ve mutlak biçimde çıkan şey varoluş iradesidir ve bu irade, hiçbir şey istemeyen iradeye karşı olduğu ölçüde, ilk, ama henüz yumuşak bir dualizm ortaya çıkar; bu dualizm, daha sonra etkin birlikten gelişecek ve bu birliği varsayacak diğer dualizmden ayrıdır, hele ki birliğe bütünüyle karşıt olan ve onu inkâr eden dualizmden tamamen farklıdır. Akdı yok

43. İngilizce çevirmene göre Friedrich Schlegel.
44. Friedrich Schlegel'in de özel ilgisini düşündüğümüzde, buna Hint uygarlığı diyebiliriz.

eden böyle bir sistem, birbiriyle çatışan, birbirlerinden tamamen bağımsız, ayrı kökenleri olan ve hiçbir şekilde uzlaşmayan ilkelere dayanır. Bunu, kendi yasasına bağlı, canlı bir gelişme dizisine ekleyemeyiz; bu sisteme eğer tarihte bir yer vereceksek, onu olsa olsa bir yanlış anlamadan doğan garabet ve daha yüce ve üstün sistemlerin unutuluşu olarak niteleyebiliriz.

Burada sözü edilen dualizm, tarihin mitsel zamanından kahramanlar zamanına geçişine denk düşer. Reel burada karşıtlık ilkesi olarak ortaya çıkar, ama belirli oranda henüz ideele tâbidir.

Tam da bu nedenle bu dualizm, daha sonraki zamana ait faal ya da reel dualizmle karıştırılmamalıdır; sözü edilen dualizm yalnızca, iki ilkenin varoluşu tamamen göz ardı edilip idesi dikkate alındığında ortaya çıkar. Varoluşları açısından bu iki ilke kendilerini uzlaşabilir gibi sunarlar; çünkü ikincisi, bağımsız bir biçimde olsa da aslında ilkinden çıkar, yani her ikisi de aslında tek bir öze aittir.

Bu dualizm açık bir biçimde panteizmle karşı karşıya da getirilemez, çünkü dualizm her şeyden önce panteizmin gelecekteki ilkesini, kendi öğelerinden biri olarak içinde taşır.

Eğer incelememiz bu evrede kalsa, en detaylı araştırmaların da göstereceği gibi, Perslerin dualizmine benzer bir sistem ortaya çıkardı. Ne de olsa, bu dualizmin her iki ilkeyi güya geri götüreceği yüce birlik, aslında yanlış bir kurgudan ibarettir ve iki ilkenin ilişkisi bağlamında en iyi temellendirilmiş görüş, İyilik Tanrısı Hürmüz'ün, ondan güya bağımsız olan kötü Tanrı Ehrimen'den üstün olmasıdır; burada iyi ilkenin üstünlüğü ancak ve ancak iyinin önünde sonunda kötüyü alt edeceği öğretisine dayanır. Burada incelememizi yine durdurursak, bu iki ilkenin yalnızca iyi ile kötünün karşıtlığını ifade ettiğini görürüz ve bu karşıtlık insana kendini hemen dayatır, çünkü herkes ahlaki yozlaşmalara ya da yaşamda karşısına çıkan türlü kötülüklere yeterince tanık olmuştur.

Ama tam burada, yalnızca varsaymadığımız, aynı zamanda reddedilemez bir hakikat olarak öne sürdüğümüz

şu noktayı söylemek istiyoruz: İyinin, hatta en yüksek iyinin içinde dahi, eğer kendini saklı kuytulardan ve tâbi olmaktan kurtarabilse, ışığa ve sevgiye karşı koyacak bir ilke bulunur; dahası, sahici iyi bu potansiyel olarak hep varolan kötülüğün bastırılmasından oluşur.

Bir adım daha atıp durup gözlemlersek, iki ilkenin de kendi içlerinde tek bir öze ait olduklarını fark ederiz; birlik saklı ve kendi içine kapalı olsa da ve bu yüzden her iki ilkeyi kendisine tâbi kılan yüksek birlik yerine yalnızca kavramda ya potansiyel olarak ifade edilebilen birlik olsa da bu fark edilebilir; çünkü en yüksek ve özsel birlik (yani özne ile nesnenin mutlak özdeşliği) her zaman sevgidir, ya da sevgi dediğimiz şey, mutlak birliktir, tıpkı karşıt ilkenin mutlak karşıtlık olması gibi.

Her iki ilkede de saklı birliği tanıdığı için kapsamlı olan bu sistem, bu birliği, birliğin ve karşıtlığın birliği olarak ifade edebilir; ama bunun şimdiki değil gelecekteki bir birlik olduğunu anlar.

Bir adım daha attığımızda, her iki ilkenin sessiz birliği dile gelerek kendini gerçek biçimde gösterir, ama bu, yalnızca varoluş iradesi kendini hâkim ilkeye karşıt ilke olarak konumlandırırsa mümkün olabilir. Böylece realizm ya da eş anlamıyla panteizm, hâkim sistem olarak ortaya çıkar. Bu dönem, tarihin kahramanlar çağına denk düşer.

Daha önce sözünü ettiğimiz yazar, dualizm ile panteizmi birbirinden çok keskin ayırdığından, dualizm olarak düşünülebilecek bir panteizm fikrini tamamen inkâr ediyor gibi görünüyor. Ama dualizm, bizim burada ortaya koyduğumuz şekilde anlaşılırsa, panteizmin ilkesinin aslında varoluş iradesi olduğu ortaya çıkacaktır. Dualizm ise bu iradeyi kendi öğelerinden biri olarak kabul eder. Ayrıca panteizmden yalnızca ilkelerin birliği öğretisi anlaşılırsa, daha önce gösterdiğimiz gibi, dualizmde birlik zaten saklı bulunmaktadır. Eğer görünmeyen bu birlik daha önceden halihazırda olmasa, her etkin karşıtlıkta varsayılması gerektiği gibi, mutlak olarak birbirine karşıtlar birbirlerini karşılıklı olarak nasıl hisseder ve duyumsarlardı? Birbirine düşman olanlar, bir noktada birbirlerini bulmak zorundadır ve birbirini bulabilmek, aynı zamanda bir ölçüde

birbirine ait olmak demektir. Bütün bunların yanında, başlangıçtaki dualizmin, realizme ya da panteizme geçişi, göstermeye çalıştığımız gibi bir bozulma nedeniyle değil, realizme ya da panteizme geçişi de kapsayan zorunlu bir yasa aracılığıyla gerçekleşir ve böyle bir geçiş, dualizmin içinde saklı birliği açığa çıkarmak için zorunludur. Sözün özü, dualizm, panteizmi özsel bir öğe, sahici, etkin (reel) dualizm olmak için içinden geçmesi gereken zorunlu geçiş noktası olarak talep eder.

Bu son dualizmi anlamak için, panteizmle karşıtlığını, bir tohum ve onu kırıp çıkan bitkinin karşıtlığına benzetebiliriz. Aslında bir bakıma, panteizmi dualizmden bağımsız düşünebiliriz, yani dualizme dönüşmemiş, bir tohum olarak kalmış bir panteizmi; ama panteizmden bağımsız bir dualizm düşünülemez; diğer bir deyişle, ne başlangıçtaki gibi, sükûnet içinde birliği taşıyan bir dualizm ne de içe kıvrılmış biçimde içinde barındığı panteizmden çıkmayan bir dualizm düşünülebilir.

Birlikten ikiliğe geçişle daha yüksek bir dualizm başlar ve bu dualizmde, iki sistemin ilkelerini birbirinden ayıran ilk dualizm kendini tekrar eder. Dualizmin ilkesi, babanın kasılma kuvvetini açan ve ayıran ilkedir; öyle ki bu ayrım kasılmadan farklı ve ondan bağımsız olmalıdır. Diğer yandan her şeyi bir araya getiren babanın kuvveti, panteizmin temelini oluşturur. Burada da bir sistemin diğerine ihtiyacı olduğunu görüyoruz. Ama burada, başlangıçta saklı olan birlik ile karşıtlığın birliği edimsel olarak ortaya çıkmaya başlar; bu birlik, en yüksek ilkeyi kurar ve çatışan iki sistemi kendine tâbi kılar. Başlangıçtaki iki ilkeyi farklı kişilikleri olarak görse de onların tek bir öze ait olduğunu öne süren Hıristiyanlık öğretisi, ikiliği en mükemmel biçimde birliğe dönüştürür; çünkü başta potansiyel, sonra tinde edimsel olan birlik, dualizmi yok etmez; o da yalnızca Tanrı'nın bir kişiliğidir; bu bağlamda birlik, ikilik ve her ikisinin birliği birbirlerinden bağımsız olarak görünür. Bu en yüksek dualizmdir, çünkü burada dualizm ve panteizm, ikilik ve teklik, karşıtlık olarak yeniden ortaya çıkarlar. İlahi doğanın üçlü birlik kavramında açığa çıkan çözüm, tüm insan sistemlerinin çatışmasını en kusursuz biçimde çözer.

IX. ÖZGÜRLÜK VE KARAR

Panteizm ile dualizm arasındaki çatışma, tikel olarak etik bağlamda, zorunluluk ile özgürlük arasındaki çatışma olarak da görülebilir.

Her birimiz zorunluluğun varlıktan geldiğini hissederiz; öte yandan yalnızca var olmayan bir şey doğaüstü, hatta tanrılar üstü bir özgürlüğe sahiptir.

Özgürlük, tıpkı sevgi gibi, iradenin saflığı gibi, en yücedir. Ama bu özgürlük, henüz eylemin özgürlüğü değildir; yalnızca kadim saflığın içinde varsayabileceğimiz içsel hareketi, öyle bir biçimde özgürdür ki (kadim saflık ve onun özgürlüğüyle bir olarak) zorunluluğa karşıt olarak bile getirilemez.

Varoluş iradesi edimsel olduğunda artık karar verilmiş eylemdir; böylece ayrılabilirlik başlar; onu artık özgürlük ya da zorunluluk olarak ayırt etmemiz gerekir.

Kadim saflık ilk etkin iradenin kasılması aracılığıyla kendini varlıkla örter ve bu kasılma insanın özünün, herhangi bir tekil ya da zamansal eylemden önce içsel olarak belirli bir özde topladığı ya da kendine karakter dediğimiz şeyi verdiği kavranılamaz eylemle karşılaştırılabilir.

Sanıyorum kimse, kendisinin ya da bir başkasının kendi karakterini seçtiği fikrini kabul etmeyecektir; ama diğer yandan yine hiç kimse, karaktere uygun davranışın özgür olduğunu inkâr etmeyecektir. Herkes böyle bir davranışta özgürlüğü görür, ama bu kendi içinde zorunluluğu gerektiren bir özgürlüktür, her zaman karşıtının varsayıldığı öteki özgürlük değildir. Evrensel etik anlayış her bir kişide –aynı ölçüde genel olarak– temelsiz, yani mutlak özgürlük alanı varsayar ve bu özgürlük yazgıdır, bizzat zorunluluktur.

Ne zaman aklımıza getirsek bizi dehşet içinde bırakan ebediliğin zeminsizliği herkese o kadar yakındır ki!

Böyle bir derinlikten gelen eylemin bir zemini yoktur; öyle olduğu için öyledir, mutlak biçimde öyledir ve böylece zorunludur. Çoğu insan böyle zeminsiz ve zorunlu bir özgürlükten, büyüden ya da ruhlar âlemi gibi bir bilinmeyenden kaçtıkları gibi kaçarlar. Bu nedenle böyle bir zeminsizlikten çıkan bir eylemle karşılaştıklarında, daha

yüce bir dünyadan gelmiş gibi ona boyun eğerler, karşı bir eylemde bulunma gücü bulamazlar. Zeminsizlikten çıkan bu eylem gizemli bir tılsım, karanlık ve korkutucu bir güç gibidir ve onun aracılığıyla tek bir insanın iradesi dünyaya boyun eğdirebilir. Onu saran gizem, bir lütûf da olabilir. Bu büyük gücün peşine düşenler, onu anlamadan uygulamaya çalışanlar olabilir. Koşulsuz özgür eylemde zorunluluğun izini görürler görmesine, ama bu zorunluluğu dışarıda ararlar. Bu yüzden salt kendiliğinden hareket edenlerin çoğu keyfiyetin çılgınlığına kapılır, özgürlüklerini, içsel bir zorunluluk içermeyen rastlantısal eylemlerde aramışlardır. Dünya ilkinin önünde diz çökerken, ikincisine, ondan korkacağı yerde sarhoş ya da deli muamelesi yapar.

Günümüzde reel olan teoriden nasıl uzaklaştıysa, karakter de etik öğretiden uzaklaşmıştır. Karakter, iradenin, kendi içinde meydana gelen diğer iradenin açacağı, daha yüksek formlara doğru geliştireceği bir nesnesi, kendisine karşı koyacak bir şeyi olması için kendisinin kıldığı ebedi zemindir. Bunun için insanlardan karakterlerini bir kenara bırakmasını değil, onu aşarak geliştirmesini talep ederiz. Karakter, aşılacak, geliştirilecek ve ilerletilecek bir şeyse, kendini aşacak şey tarafından da önce gelmelidir, bu nedenle tüm eylemlerde ve işlerde kesin önceliği vardır; ve evet şunu da söylemek isteriz ki, meydana getirdiğimiz her şeyde, hatta içsel şeylerde bile bu böyledir. Her yerde gördüğümüz üzere, son sözü söyleyen, birçok kişinin düşündüğü gibi yetenek ya da zekâ, veya bunlar gözden düştüğünden beri revaçta olan kıvraklık ya da hüner değil, karakterdir. Varlığı, kadim bir araya getirme ve olumsuzlama kuvvetini Tanrı'nın içindeki kudret olarak adlandırıyorsak, karakteri de insanın biricik ve özgün kudretidir diyebiliriz. Karakter insanları birbirinden ayırır, onların özgünlüğünün kaynağıdır ve en yüksek iletişim halinde bile kişi diğerinden onun sayesinde farklı kalır. Bir eylemi nedenlerine ya da sözümona ilkelere göre değerlendiririz; öte yandan, ulusun eğitmenleri olarak adlandırdığımız kişileri, önlerinde birçok seçenek olsa da, iradelerini aklın kölesi yapan bu insanları nasıl övebiliriz?

Dahası hakiki koşulsuz eylemi bilmeyenleri nasıl ulusun eğitmeni olarak adlandırabiliriz?

İrade, varlığa doğru eğilim gösterdiğinden içsel bir zorunluluk olur, ama eylemi takip eden bu zorunluk bambaşka bir zorunluluktur; çünkü irade (içsel zorunluluk olduğu ölçüde), kendisinin üzerinde bulunana karşı özgür kalmak zorundaysa da, varlık ile varolanın arasındaki orta noktaya bağlıdır. Ebedi ve sınırsızca özgür olan başlangıçtaki öz bu bağlılıkla çelişse de ve içsel olarak özgürlüğü arzulasa da çemberi artık kıramaz. Yalnızca ilahi doğanın salt zorunluluğu sayesinde bir gelişme sağlanamaz. Bu nedenle böyle bir zorunluluğa bağlı kalanlar yalnızca içsel bir yaratma sistemini geçerli bulacaktır.

Öyleyse özgürlük, edimsel özgürlük olabilmek ve böyle ortaya çıkabilmek için önce kendi içinde karşıtını kapsamalıdır. Zorunluluk, etik özgürlüğü zorunlu olarak önceler; çünkü etik özgürlük yalnızca bir ayrımın ya da kararın (*Scheidung-Entscheidung*) olduğu yerde ortaya çıkıyorsa, o halde onu henüz ayrışmamışlık ya da karar verilmemişlik hali (*Unentschiedenheit*) ya da zorunluluk öncelemelidir. Böyle anlaşıldığında, yazgıcılığın dualizme göre zorunlu olarak bir önceliği vardır.

Kuvvetlerin, ilahi doğanın zorunluluğunu barındıran başlangıçtaki dengesi, ahlakçıların insani ya da ahlaki özgürlüğü açıklamaya çalıştıkları keyfiyet dengesiyle kolayca birbirine benzetilebilir. Şayet ahlakçıların akıllarındaki, kuvvetlerin dengesinin tinselliğin doğuşu ya da insanın özgürlüğün sevinçli ışığına ilk defa doğduğu gece olduğu fikri olsa, anlayışlarımız uzlaşabilirdi; çünkü sonuçta, içe kıvrılmanın gelişmeyi önceleyişi, ilkinin ikincinin olumsuzlanması, aynı zamanda özgürlüğün olumsuzlanmasının özgürlüğü öncelemesi demektir. Ama ahlakçılarımız bu dengeyi özgürlüğü kendi içinde önceleyen şey olarak değil, güya her özgür eylemin varsayımı olarak değerlendiriyor. Onlara göre, güya her özgür eylemden önce, irade kendini farklı güdülerin önünde tamamen dengede durmuş olarak bulur; ancak bu durumda eylem olanaksız olduğundan aynının aynıyı aşma zorluğu ortaya çıkar, yani irade hem dengede olmalı hem de bir

dengede olmamalıdır. Bu ahlakçılar, böyle bir durumdan kaçmak için, bu dengenin tamamen dışında, tüm güdülerden bağımsız, anlama yetisinden yoksun bir keyfiyet icat etmişler, böylece dengeyi mekanik bir yolla ortadan kaldırmışlardır; ama yakından bakıldığında bu görüşleri bize mutlak rastlantıdan başka bir şey önermez.

Hatalı, anlaşılmaz ve akıldışı bu görüş yine de genel olarak kabul görmüş ve günümüze kadar hâkim anlayış olmuştur; eğer onu az biraz pay aldığı hakiki ideyle karşılaştırsalar, bu düşüncelerini devam ettirmezlerdi, ancak ne yazık ki insanların çoğu için en yakındaki ya da en uzaktaki şeyler onlara bir sisin içinden görünmektedir.

Hakikat şu ki, kuvvetler dengesi hareketsiz ya da durağan değil, canlı ve güçlüdür; içinde gerçek bir kasılma kuvveti vardır; ikincisi, bu denge sahici özgürlüğün yalnızca bir koşulu, faktörlerinden biridir. Diğer faktör, bu dengeyi aşması gerekendir ve herhangi bir keyfilik ya da seçim yapan bir aygıt olarak düşünülemez, çünkü o, dengeye dinamik biçimde karşıt bir etkide bulunan, tamamen belirli bir ilke olmalıdır; şöyle ya da böyle değil, ancak etkide bulunduğu biçimde hareket etmelidir. Diğer taraftan, kuvvetler dengesi bu diğer faktöre karşı mekanik ya da pasif biçimde davranmaz, yani salt bir keyfilikle (örneğin "bundan sonra erdemli olacağım" gibi keyfî bir iyi niyetle) aşılamaz; çünkü kendini koruma çabasından, kuvvetler dengesindeki karşıtlıktan daha yüksek bir dualizm meydana gelir; bu dualizm, ilkinde dengeyi kuran ve ikincisinde bu dengeyi aşan kuvvet ile kişilik arasındadır. İşte bu daha yüksek dualizm, yüzeysel, mekanik ya da zararsız değil, derin, son derece dinamik, güçlü bir süreç meydana getirir; insan da ancak bu süreç içinde kendini ahlaki ve özgür bir birey olarak öne sürebilir.

Ama bu daha yüksek dualizm aracılığıyla Tanrı'da nasıl ahlaki bir özgürlüğün meydana geldiğini daha yakından incelemeliyiz.

İlkini aşan ikinci Ben, ilkinden çıkıp onu aştığına göre, karşımıza çıkan ilk soru, bu ilk Benin özgür hareket edip etmediğidir. Onu ancak, güçlü bir arzuyla hareket edene özgür diyebilirsek, özgür olarak niteleyebiliriz.

Arzu ya da sevgi açlığı, varolan bir şey kendi içinde ne kadar toplanırsa o kadar yoğunlaşır, bu nedenle sevginin gücüne karşı kendini koruyamayan varlık, kendini yeniden üretme dürtüsüne girer, böylece ilk Benden bir ikincisinin çıkma olağanı doğar. Her özgür varlık, gerçek anlamda özgür olmak için bu ikinci Bene ihtiyaç duyar: Bu nedenle her varlık, ölçülülüğe, bilince ve özgürlüğe duyduğu özlemin aynısını bu Ben için duyar. Ben ancak bu ikinci Benle özgür olabildiğinden, insan gibi hata yapabilen varlıklar, bu ikinci Benin tek başına hareket etmesini izlemek yerine, onu kendi amaçları için, kendi özgürlüğü için bir araç olarak kullanabilir; ikinci Benin böyle tâbi kılınması, gerçek ilişkilerin olası en yüksek tersine çevrilişidir ve böylece kendini yeniden üretme kapasitesi öylesine sınırlandırılır ki, artık benlikten kurtulmanın değil, yalnızca benliğin daha da yoğunlaşmasının bir aracı olur; hatta öyle bir noktaya gelebilir ki, insan üreme kapasitesini tamamen kaybedebilir. Ama bunun yerine, ilk Ben ikinci Beni kendi özgürleşmesi için kullanır, onun kendi içinde öyle davranmasını sağlarsa, ikinci Benin de yeniden üremesine yardımcı olur; çünkü bu tür üreme eylemleri ebedidir, süreklidir; hem Tanrı'da hem de insanda her zaman yeniden gerçekleşir ve gerçekleşmek zorundadır.

Peki, ilk Beni aşan bu ikinci Bene nasıl bir özgürlük atfedeceğiz? Bu Ben varlığa ve hatta somut olarak varolana karşı özgürce hareket edecektir; ve eğer özgürlük dediğimizde özgürlüğün bu olumsuz kavranışını anlayacaksak, onu özgür olarak niteleme hakkımız olur. Ama onun yaptığı hiçbir şey bir seçimin sonucu değildir; eylemi en yüksek derecede ölçülü olsa da, kendi içsel doğasının zorunluluğuna uygundur; çünkü bu içsel doğa, sevgiden başka bir şey değildir ve içinde sevgi ile şefkatin iradesinden başka bir şey yoktur. Böyle bir kişiliği, aradığımız gibi ahlaki anlamda özgür biri olarak göremeyiz.

Bu öteki Ben, ilkinden ayrılarak etkinleşir, böylece varolan olarak varlıktan kurtulur ve tinselleşir. Varlıktan kurtulduğu ölçüde, bu varolan kendi içindeki özgürlüğün tadına varır. Ama ilk Ben tek seferde birden ayrılamaz.

Ayrılma her an olmalıdır, varolanın tine yükselişi sürekli yeniden gerçekleşmelidir. Diğer bir deyişle, ilk Ben aslında yok edilmez; kendi birliğinin kuvveti sürer ve her an etki eder. Ayrılma olmasa, bu kuvveti bilinçsiz, kendi için körlemesine kapanan bir kuvvet olurdu. Ayrılma eyleminin evresi içinde bilince yükseldiğinden, kendini her an özgür ve yaşayan bir şey olarak hisseder; artık arkasında, içinden kendisinin ortaya çıktığı ebediliğin zeminsizliği dışında bir şey yoktur: Böylece ayrılma eyleminde kendisini ya ayrılmaya teslim eder ya da kendisine gelen özgürlüğü ona karşı çıkmak için bir araç olarak kullanır. İşte ahlaki özgürlük bu ikincisine dayanır. Kendini öteki, daha iyi Bene teslim etmek, kendini çözmek, açmak demektir, bu ise sahici Karardır.[45] Bundan kaçınmaksa, kendini çözmek değil düğümlemektir, ne kadar isteyerek olsa da kendini kilitlemek, yüreğini katılaştırmak demektir.

Sahici özgürlüğün kötüde değil iyide olduğu duygusu, en eski zamanlardan beri içimizdedir. Bu nedenle "yalnızca erdemliler özgürdür" ya da "kötülük günahın kölesidir" gibi deyişlerimiz vardır; yine aynı nedenle, yalnızca iyinin özgür iradesi olduğunu öne süren bilginlerimiz vardır. Eğer bu görüş, kötülüğün kendi başına özgür olmayıp, diğer açılardan özgür olabildiğini kabul etseydi ona itiraz etmezdik. Ama gösterdiğimiz üzere, ilk ve bencil Benin özgürlüğü yalnızca öteki, daha iyi Benden kaynaklanır; bu özgürlük anlık olarak kendisine görülür; bu anlık görünüş, egoizmi terk etme ya da egoizmi kendi çıkarları için kötüye kullanma olanağı olarak deneyimlenir.

Bu da şunu gösterir: Yalnızca birinci Ben, ahlaki anlamda özgürdür, çünkü özgürlük için hem iyinin hem de kötünün olanağı gereklidir;[46] bu olanaklar en başta değil, kuvvetlerin ayrılması ve karanlığın parçalanması aşamasında ilk Benin ebediliğe, yani kendi özgürlüğünün özüne bir anlık bakışıyla meydana gelir.

45. Burada yine *Scheidung* (Ayrılma) ile *Entscheidung* (Karar) arasındaki bağı hatırlayabiliriz.
46. Bu konunun detaylı analizi için bkz. *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*.

Ahlaki özgürlük, Tanrı'da bile, oğlu aracılığıyla içindeki kuvvetler ayrışan ilk Ben, yani baba için geçerlidir. Kendi içindeki kuvvetlerin başlangıçtaki dengesini ortadan kaldıran hiç şüphe yok ki babanın iradesidir; onun özgür iradesi yaradılıştır. Kendi yaşamına, salt kendisi olan, ötekine izin vermeyen yaşamına kendi isteğiyle son verir; bu bakımdan o, şu büyük ama sıklıkla unutulan öğretinin ilk örneğidir: Yaşamını bulan onu kaybedecek, yaşamını kaybeden ise onu bulacaktır. Kendi içine dönmenin ilk hazzıyla yaşamını bulur ve bundan sonra da kaybeder; ama şimdi, çok daha yüksek bir biçimde onu geri kazanmak için yaşamını kaybetmektedir. Böylece öteki Beni tarafından ortaya çıkarılan özgürlüğü ve kendi varlığının ebediliğini yakalayabilir ve onu kendisi olarak, ebediyen kendine yeten kapalılığı içinde muhafaza edebilir.

Daha ilk aşamada şöyle bir soru yine de ortaya çıkar: Tanrı'da başlangıçta bulunan ve ayrışmaya direnen irrasyonel ilke, kendini gönüllü olarak tâbi kıldırır mı, yoksa daha yüce bir güç tarafından geçmişe mi hapsedilmelidir? Kutsal Kitap'ta bilindik ve derin bir bölüm vardır; orada, yaratılanların isteyerek değil zoraki bir şekilde kibre kapıldıkları söylenir ve bu, doğanın istemeden tâbi kılındığı şeklinde yorumlanabilir. Bu bölümden sonraki pasajda, bu tâbi kılınmanın aslında bir umuda işaret etmek için olduğu, yani aslında doğal ya da zorunlu iradenin tâbi kılındığı anlaşılır. Ama hiçbir canlı, yalnızca doğal iradeye sahip olmak istemez. Kendini yadsıma, vazgeçilen şey uğruna değil, daha yüce bir şeyi gerçekleştirmek adına yapılır, bu nedenle zorla değil, özgürce gerçekleşir. Babanın kalbi güçlü doğal duygularla sürekli tutuşur, böylece daha yüce bir iradeye tâbi olsa da kendini hareket ettirme kapasitesini korur. Yine de pasif kalma sözünü tutar ve isteyerek geri çekilir. Bunu ele geçirildiği için değil, (Platon'un olağanüstü betimlemesinde de ifade ettiği gibi) en mükemmel olanın yüceliği tarafından ikna edildiği için yapar. Bu en mükemmel şey, içinde atmaya devam eden ve eylemlerini dışarıya taşırmadan, onun sessizce yaşamasına devam etmesini sağlayan kendi kalbinden başka bir şey değildir.

Aslında kim tam bu bağlamda yüce Platon'u hatırlamaz ki? Zamanı önceleyenin, hatta ilahiliğin özgür, ölçülü ve tinsel doğasını önceleyeni, hiçbir kural taşımayan ve tüm düzenleri yıkmaya çabalayan durumun kalbine inmeye ilk o cesaret etmiştir. Eğer görüşümüzdeki benzerlik ayıplanacaksa, bırakalım adı yanımızda koruyucumuz olarak kalsın. Akla aykırı gelmesine karşın varlığı kökensel ilke olarak alsa da, idealist olarak anıldığı sürece adının bir ağırlığı hep olacaktır.

Platon, maddenin Tanrı'yla beraber varolan bir ilke olduğunu söylerken, aklında, varlığından kurtulmuş, kendi kabuğu üzerine yükselmiş bir tin olarak Tanrı vardır. Ancak Tanrı ile maddenin daha önceki birliğini incelediğimizde, karşımıza yalnızca Tanrı'nın Tanrı olabilmek için aşması gereken o ilk doğa çıkar. Tanrı henüz Tanrı olmadan önce kendini bu ilk durumdan kurtarmalıdır, tıpkı insanların yalnızca olanak olarak insan oldukları ama gerçekte edimsel olarak insan olmadıkları bir durumda uzun süre hapsolmaları gibi. Uzun süredir dediğimiz gibi, ilahiliğin hakiki kişisel varlığının ötesindeki her şeye doğa denmelidir. Yalnızca Tanrı'daki tin, Tanrı'nın kendisidir. Aynı şekilde insanlardaki tin de gerçek anlamda insan olarak adlandırılabilir.

Tine dönüşümle birlikte doğadaki her şey evcilleşir, kendini anlaşılırlık, ılımlılık ve düzen olarak gösterir. Sert ve isyankâr olan her şey ise, Platon'un benzersiz bir şekilde gösterdiği gibi, bu daha önceki, kaotik ve düzen bozucu, ruhsuz bir bedene benzeyen durumdan gelir. Şimdiki görkemli düzeninden önce doğa, çoğunlukla salt bir karmaşa barındırır.

Kendisini önceleyen bir doğal irade olmadan özgürlük de olamaz. İradenin ikiliği dediğimiz şey, ancak daha önceden varolan bir iradenin içinde başka bir iradenin doğmasıyla mümkün olur. Zorunluluk her bakımdan ve her eylemde özgürlükten öncedir. Yaradılıştan önce Tanrı'yı, yaradılışı bir seferde olup bitecek bir biçimde tasarlıyormuş gibi düşünmek ne kadar da tuhaftır. Yaradılış, Tanrı'nın kararıyla meydana gelse de, bu karar ebedidir ve süreklidir; ebedi babanın şahsiyeti sevgide

devamlı olarak aşılır, böylece kendini açar ve yaradılanlara akar. Her gün bu zaferi yeniden ilan eder ve her gece bu mucize tekrarlanır.

İnsan aklı kendisinin her zaman çeşitli hile ya da becerilerle seçeneklerin arasından en iyisini seçebileceğini düşünür. Bu düşünceyi Tanrı'ya uyarlamaktan doğal bir şey olamaz. Ancak Tanrı'ya, yalnızca mümkün dünyalar arasında en mükemmelini seçme özgürlüğünü vermek, ona gerçek özgürlükten çok az pay vermek demektir.[47] Seçmek bir ıstıraptır; aydınlanmamış ve üstü kapalı bir iradenin sonucudur; seçmek özgürlük değildir, tersine özgürlükten yoksundur, çünkü gerçek bir karar değildir. Ne istediğini bilen kişi, doğrudan eylemde bulunur. Erdem ya da fenalık arasında seçim yapmak demek, hangisinin daha yararlı olduğunu bilmemek demektir. Bu ikisinden birinde ustalaşan, seçim yapmadan doğrudan eyler, bu nedenle gerçek anlamda özgürdür.

Şimdiyse şu açığa çıkmış olmalı: Babanın özgürlüğü, oğlun özgürlüğünden tamamen farklıdır: Tinsel özgürlüğü tercihen tine atfederiz, çünkü ancak bu özgürlük mutlak bir ölçülülükte, açıklıkta ve her şeyin bilgisinde bulunur. Özgürlüğün bu üç kademesi ya da türü, insan için nispeten aynıdır.

Sonunda her şey tinde yüceleşir; çünkü tin, tamamen serimlenen ve yeniden birliğe kavuşan tanrılıktır.

Öyleyse insanın bilgisinin de yüceleştiği son bir nokta vardır. Üç temel sistem de en yüce değildir, ama biri son gelişim noktasına daha yakındır. Yine de üç sistemin her biri de, yaşamın farklı gelişim aşamaları gibi zorunludur; eğer sahici bütün, yani tek gerçek sistem tamamen gelişecekse bir tanesi bile atlanamaz.

Burada böyle bir sistemden söz ediyorsam da, onun genel olarak anlaşılabileceği fikrinde değilim; yani şunu demek istiyorum: Böyle bir sistem olanaklı, hatta gerçek olabilir, ama hiçbir şekilde gösterilemez, yani biri onu dışarıdan ele alıp herhangi bir bilgi gibi sunamaz. Her

47. Burada Leibniz'in "mümkün dünyaların en iyisi" düşüncesini hatırlayabiliriz.

şeyden önce bu bütünün bilgisi sürekli, dur durak bilmeyen bir üretimin bilgisidir, bu nedenle hiçbir zaman cansız bir mülke dönüşemez. Bu, o sessiz başlangıçtan bugüne, hatta en uzak geleceğe kadar süren, yaşamın içsel olarak kendini sürekli tekrarlayan, yeniden üreten o korkunç büyük sürecidir. Kaç kişinin bu sürece dalacak kuvveti, yeteneği, özverisi var? Yoğun bir içsel mücadele olmadan, kendini kendinden ayırmadan hakikat elde edilemez. Bu süreçle yalnızca teorik olarak ilgilenilemez. Bu kitapta betimlenen yaşam sürecini pratik olarak deneyimlemeyen, onu anlayamaz. Ancak ruhunda bulunanı, ilk tohumundan son gelişimine kadar şekillendiren, yenilmez gibi görünen doğayla mücadeleden alnının akıyla çıkmış biri bu kitabı yargılayabilir. Tinsel deneyimi olmayanlar hiçbir hükümde bulunamaz.

Sahici sistemin bilgisinin zorunlu sonucu, sahici bilgi düşmanlarının öne sürdüğü gibi her şeye yanıt verebilecek bir bilim değildir; aslında gayet doğal yollardan bunun tam tersi bile olabilir. Her zaman bilimin haklarını savundum ve tüm yaşamım boyunca da savunacağım; ama haddini bilmezlik olarak kabul edilmeyecekse, bu çalışmamda son derece canlı hissettiğim şey, neredeyse bilimin sustuğu yere kadar yaklaşmış olmamdır; ne de olsa bu suskunluk, her şeyin sınırsızca kişisel olduğu yerde neredeyse olanaksızdır, tıpkı böylesi bir kişisellikte bir şeyi sahici anlamda bilmenin de olanaksız olduğu gibi. Burada bilmenin sonucu, Sokrates'in, bildiği tek şeyin hiçbir şey bilmediği olduğunu söylemesine benzer. Ama Sokrates en azından bunu bilmektedir; dahası bu kesinlik, araştırmasının başını değil sonunu şekillendirir. Daha araştırmasının başında böyle bir cehalet itirafı yapma gereksinimi duyanlar fena halde yanılmaktadırlar. Gerçekten cahil biri zaten bir şey bilmediği ve bilme yeteneği olmadığı konusunda bizi ikna etse bile, bunda enteresan olan şey ne olabilir ki? Böyle bir ifade, ancak çok şey bilen biri tarafından dile getirilirse bir anlam taşır. Bilgi eksikliği yüzünden bilmemekle, bilginin ve kavramanın uçlara gitmesi nedeniyle bilmemek farklı şeylerdir. Sokrates bu ikinci durum nedeniyle bilmemesiyle gurur duyabilir.

Ama her türlü çabayı engelleyen tin ve yürek eksikliğinden böyle bir cahillik ilanında bulunmak bambaşka bir şeydir. Her türlü ciddi bilme uğraşına karşı egoist bir sofistlikte bulunarak en ufak bir çaba göstermemenin övülecek bir yanı yoktur. Çağımızın en dehşet verici ahmaklıklarından biri, Sokratesçi bilgelikle bunu karıştırmaktır.

Gerçekten kapsayıcı sistemi, onun tikel evrelerden birinden türeterek inşa etmek tam bir yanlış anlamadan ibarettir. Her bir evre, ayrı ayrı incelendiğinde, kendi içlerinde sınırlı bir sistem üretir. Nihai sistemin adı, yalnızca son ve en yüce dönüşüm noktasında, tüm çatışmaların en yüksek birlikte çözüldüğü yerden türetilmelidir. Bu nokta tindir, bu nedenle de sistemin adı, tinin sistemi olmalıdır. Bu, aynı zamanda hakikatin sistemidir.

Resmî olarak kabul edilen metafizik her zaman bu yüce bütünü arar. Günümüzde kabul edilen sistem teizmle sınırlıdır ve aslında kökeninde dualizmden başka bir şey yoktur. Ama başlangıçta dualizmin olduğunu iddia eden, pek çok ciddi zorlukla karşılaşmaya da hazırlıklı olmalıdır, çünkü dualist bir sistem ne daha yüksek bir sistemden türetilebilir ne de kavranılır hale getirilecek kadar geliştirilebilir. Bu nedenle dualizmi eksik bir sistem olarak terk edenler haklıdır, ama aynı kişiler, genel olarak metafiziğin de meşru olamayacağı sonucuna vararak fazla ileri gidiyorlar. Metafiziğin böyle tümden reddi gerekçelendirilemez, çünkü sahici bir metafizik talebi sürekli yeniden ortaya çıkacaktır. Özellikle, yürek ya da tin adına bir eksiği bulunmayan Almanlar gibi dinî halklar için geçerlidir bu. Bu nedenle, burada sunduklarımın ciddiye alınmasını, böylece insanların içinde bulunduğu çaresizliği atmalarını umuyorum; çünkü hakikate giden yol, bütünsel bakış açısının sonda değil başta olduğunun fark edilmesinden geçer; Almanlar bunu uzun zaman aramışlar, ama onu yanlış bakış açısından aradıkları için bulamamışlardır. Bunun sonucu olarak, kendini canlı biçimde geliştiren her türlü sistemi körü körüne reddeden bir metafiziğe mahkûm olmuşlardır. Doğru tahmin ediyorsam, bu kişiler eğer bu önünüzdeki metni inceleme fırsatı bulurlarsa, Tanrı'nın içinde bastırılmış ve geçmiş

olarak koyulmuş başka bir şey olduğu fikrinden nefret edeceklerdir. Bu insanların anlamadıkları, panteizmin, içinde bulunduğumuz tarihsel döneme de uygun sahici tarihsel sistem olarak gerçek teizmin doğacağı zorunlu tohum olduğudur. Göz ardı ettikleri şey, tam da tiksindikleri bu panteist özün, özgür ve kişisel alanın açılması için bizzat Tanrı'da bastırılması gerektiğidir.

Eski metafiziğin ve kamusal hoşgörünün sınırlarını burada zorladığımızı inkâr etmiyoruz ve bununla gurur duymuyoruz, zira bu araştırmada güncel metafiziğin sınırları ve kurallarına bağlı kalmamaya çalıştık, ama yine de yöntem olarak bazı benzerlikler bulunduğunu söylemek de görevimiz.

Bilindiği üzere metafizikte Tanrı'nın varlığına ilişkin üç tür kanıt vardır. İlki ontolojik kanıttır ve adı üzerinde, Tanrı'nın varoluşunun özü tarafından koyulduğunu, bu nedenle içsel olarak zorunlu bir varlık olduğunu öne sürer. Yalnızca kendi içinde kaldığı, bu içsel zorunluluk dışsallaşmadığı ya da öz ile varoluşun birliği, varoluşu yüklem olarak belirlemediği sürece bu kanıta bir itirazımız olmaz. Bu bağlamda ontolojik kanıt, özü gereği varlığı yalnızca içsel olan, kendisine dışsal bir varlık atfedilemeyen bir öz fikrine aittir. Bu kanıt, sözünü ettiğimiz kadim saflık durumuyla bire bir örtüşür, çünkü bu durumda varoluş tümüyle yutulmuştur, tanrılık öylesine saf durumdadır ki ona varolan bir şey olarak atıf yapmak olanaksızdır. Ama metafizik saf ontolojik varlıkla yetinemez, varlığın yüklem olduğu, gerçek bir varolanın peşindedir. Ama bunu ontolojik kanıtın üzerinden yaparsa, bu kanıtı bozar, çünkü onu kendi sınırlarının ötesine gitmeye zorlar. Bu nedenle birinci varlıktan, ilkiyle aynı olmayıp tamamen edimsel olan ve böylece ilk varlığın varoluşunun zeminini açan ikinci bir varlığa geçmek gerekir. Bu da ancak Tanrı'nın içinde bir gelişmeyle ya da içinden dışarı doğru bir taşmayla düşünülebilir; geleneksel metafizik, kendi sabit fikirlerine ters düşen bu ikisini de fazla doğal ve canlı bulur, böylece farkında bile olmadan başka bir yola sapar.

Geleneksel metafizik varolan bir varlığı tanımak zorunda olduğunu fark ettiğinden yeni bir yargıya varır:

Bu ise Tanrı'nın ikinci, yani kozmolojik kanıtıdır; burada varolan şeylerin rastlantısallığından yola çıkarak koşulsuz bir nedene, böylece ilk varoluşa varırlar. Ama koşulsuz bir neden olarak ancak zorunlu biçimde varolduğundan, bu metafizikçiler, başka bir yoldan elde ettikleri bu fikri yine saf ontolojik varlığa bağlarlar; ama aslında bu ikisi arasında gerçek bir bağ ya da birlik yoktur. Geleneksel metafizik, ontolojik kanıtı tamamlamak için kozmolojik kanıtı bulmuştur, ama kozmolojik kanıtın da aynı şekilde, aralarında hiç bağ olmasa da ontolojik kanıta gereksinim duyduğu ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak bu ikisi de yetmemiştir. Zorunlu olarak varolan ilk varlık düşüncesi tatmin etmez, çünkü asıl talep öz-bilinç sahibi, kendi amaçları doğrultusunda eyleyebilen kişisel bir varlıktır ve bunu ontolojik ve kozmolojik kanıt, kendi sınırlarını aşmadan karşılayamaz; bu yüzden kozmolojik varlık kendi içinde kıvrımlı olarak düşünülmeli, kavramlarının sıralanışı ve çeşitlenişi de bizzat varlığın kendisinin açılımı ve yoğunlaşması olarak görülmelidir. Ama bu anlayış, geleneksel metafiziğin hiçbir içerik ya da gelişim içermeyen cansız kavramlarına ters düşer; panteizmden korktukları için nedeni sonuçtan tamamen ayırırlar, nedeni yapay biçimde tek başına, yukarıda bir yerde bırakırlar, onu soyut ve cansız bir şeye çevirirler. Bunun sonucunda geleneksel metafizik başka bir kanıt arayışına girer.

Daha önce şeylerin rastlantısallığının genel özelliklerine bakan bu metafizik, şimdi şeylerin iç yapısına, genel bağlamına bakar ve orada bir niyete, amaca yönelik özgürce ve ölçülü biçimde etkin olan bir neden bulur; böylece en sonunda kişisel, özgür ve akıl sahibi bir varlığı evrenin yaratıcısı olarak tanır. Ama özgür, akıl sahibi bir varlık düşüncesi, zeminde zorunluluk olmadan havada kalır, bu nedenle, bu üçüncü, psikoteolojik kanıttan, kozmolojik kanıta geri gitmek gerekir. Bu şekilde metafizik, farkında olmadan zorunluluğu özgürlüğün temeli ve öncülü olarak tanımak zorunda kalır. Bunun yanı sıra akıl, şeylerin yalnızca formuna ve düzenine işaret ettiğinden, madde bir önceki evrede varolmalıdır; kısacası, evrenin akli bir yaratıcısını düşünebilmek için, onun öncesinde zorunlu

olarak varolan, çokluluğu kaldırmayan, bu nedenle kendisi dışında her şeyin, madde de dahil, rastlantısal olduğu bir varlığı düşünmek gerekir.

Yukarıda sözü edilen üç kanıt, bir zincirin halkaları gibidir ve bir önceki bir sonrakini meydana getirir; ama bu durum, geleneksel metafiziğin mekanik, cansız anlayışıyla kavranamaz. Bu kanıtlar, tek ve aynı varlığın farklı evrelerini ifade eder; buna göre bir evre, kendinden sonrakini destekler ve bir sonraki öncekini varsayar. Hiçbir evre kendi başına Tanrı'nın eksiksiz idesini geliştiremez. Bunun gerçekleşmesinin koşulu, üç kanıtın canlı, dinamik bir birliğe getirilmesidir, bu da ancak burada girdiğimiz yoldan devam edilmesiyle mümkün olur.

Dizin

"Bizden bağımsız" Gerçek ile tek "temas" ondan ayrılmamız ya da Heidegger'in "felaket" adını verdiği radikal yerinden oynamadır. Paradoks şudur ki, bizi "kendi içinde" Gerçek ile bağlayan şey, tam da ondan ayrı olduğumuzu deneyimlediğimiz boşluktur. Schelling'in *Dünya Çağları* işte bu nedenle çok önemlidir: Bizzat mutlağın kendisindeki "yerinden oynama"nın nihai açıklamasını bize sunar.

Slavoj Žižek

Dünya Çağları (*Weltalter*) taslakları, Schelling'in "özgürlük felsefesi" olarak adlandırılan ve en vurucu metinlerini ürettiği döneme aittir. Bu dönemin ilk doruğu olan 1809 tarihli *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*'yi ve eşinin ölümünden sonra kaleme aldığı 1810 tarihli *Clara*'yı daha önce yayımlamıştık. 1811 tarihli *Dünya Çağları* ile, "özgürlük felsefesi" döneminin ikinci doruğuna tırmanıyoruz.



KDV'den muaftır.

AYRINTI • FELSEFE

ISBN: 978-605-314-602-5

